ARIO INSTITUTE FOR STUDIES IN EDUCATION LIBRARY

944.001 G481N c.1
Gillouin, Rene
Une nouvelle philosophie de
R.W.B. JACKSON LIBRARY
OISE CIR
3 0005 02023 4244

RENÉ GILLOUIN

Une nouvelle philosophie de l'Histoire MODERNE ET FRANÇAISE

LES BASES HISTORIQUES ET CRITIQUES D'UNE ÉDUCATION NATIONALE

PARIS
BERNARD GRASSET
MCMXXI

Troisième édition

THE LIBRARY

The Ontario Institute

for Studies in Education

Toronto, Canada

325

à Madame Blanche Vogt

UNE NOUVELLE
Philosophie de l'Histoire
MODERNE ET FRANÇAISE

LIBRARY
NOV 1 1968
THE ONTARIO INSTITUTE
FOR STUDIES IN EDUCATION

DU MÊME AUTEUR

Ars et vita, roman (Sansot, éditeur).

Emmanuel Kant, morceaux choisis précédés d'une étude critique sur la Philosophie kantienne (Louis Michaud, éditeur).

La Philosophie de M. Henri Bergson (Grasset, éditeur).

Essais de critique littéraire et philosophique (Grasset, éditeur).

Idées et figures d'aujourd'hui (Grasset éditeur).

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

Copyright by Bernard Grasset 1920.

RENÉ GILLOUIN

UNE NOUVELLE
Philosophie de l'Histoire
Moderne et Française

LES BASES HISTORIQUES
ET CRITIQUES
D'UNE ÉDUCATION NATIONALE

PARIS
BERNARD GRASSET, ÉDITEUR
61, RUE DES SAINTS-PÈRES, 61
MCMXXI

Il a été tiré de cet ouvrage :
dix exemplaires sur papier pur fil Lafuma.
Numérotés de 1 à 10.

INTRODUCTION

Essentiellement consacré à l'exposition et à la critique de la pensée de M. Seillière, envisagée comme fournissant les éléments d'une nouvelle Philosophie de l'Histoire moderne et française, *cet ouvrage est né d'une double ambition. Il veut acquitter une dette de reconnaissance, et il veut servir.*

Notre dette à l'égard de M. Seillière est immense. Nous en donnerons une idée si nous disons que, sur quelques-uns des sujets cardinaux de nos méditations, la pensée de M. Seillière nous a fourni soit l'armature même, soit des parties importantes, soit des confirmations très précieuses de nos convictions. Comment et pourquoi notre temps a-t-il vu tout à la fois décroître l'attachement à la foi

chrétienne traditionnelle et foisonner et prospérer tant de mysticismes nouveaux? Quelles sont les sources, quel est le sens, quelles seront vraisemblablement les destinées de ce torrent d'idées et de sentiments dont, sous le nom de démocratie, chaque génération depuis cent cinquante ans a subi une inondation nouvelle et plus puissante? Quelle est l'âme vivante de cet immense événement qui commande toute notre moderne histoire, la Révolution de 1789, et quels en sont les rapports avec la Réforme, avec le rationalisme encyclopédique, avec le messianisme de Jean-Jacques Rousseau? Qu'est-ce que le romantisme, et pourquoi, identique dans ses origines, a-t-il revêtu des formes si différentes et évolué si diversement en France, en Angleterre et en Allemagne? Pourquoi ne s'est-il jamais répandu tant de sang que depuis que la liberté a été érigée en principe et la fraternité en dogme? Pourquoi la France moderne semble-t-elle condamnée à la guerre civile au point que les ardents patriotes qui ont pris pour devise « Tout ce qui est national est nôtre » n'ont abouti qu'à superposer aux divi-

sions en surface qu'ils prétendaient surmonter une division en profondeur plus cruelle et plus redoutable (1)*? Est-il impossible enfin de concevoir une philosophie de l'histoire de France qui, respectueuse de la tradition dans ce qu'elle a de viable, mais résolument tournée vers l'avenir, puisse servir de base indiscutée à une éducation vraiment nationale? Telles sont en raccourci les principales questions auxquelles la pensée de M. Seillière nous a apporté ou nous a aidé à trouver une réponse. Or, ces questions ne présentent pas qu'un intérêt théorique; de la solution qu'elles recevront dépendent dans une large mesure les destinées, qui ne furent jamais plus menacées, de la Patrie et de la civilisation elle-même; elles méritent à ce titre, aujourd'hui plus que jamais, d'attirer et de retenir l'at-*

(1) *M. Charles Maurras fait bon marché des distinctions entre conservateurs, modérés, radicaux, socialistes, considérées comme secondaires par rapport au primat de la Patrie. Rien de mieux; mais qu'il se figure résoudre le fameux problème des deux France en affirmant sans sourciller : « Il n'y a pas deux France, quel blasphème! Il n'y a qu'une France, la nôtre, et quant à l'autre, celle de la Réforme et de la Révolution, celle du Romantisme et de la Démocratie, ce n'est pas une seconde France,* c'est l'Allemagne », *voilà qui passe tout entendement que n'aveuglent point d'ataviques fureurs.*

tention des intelligences de bonne foi et des âmes de bonne volonté; et nous avons donc cru faire œuvre utile en travaillant de notre mieux à la diffusion d'une doctrine que nous considérons comme la plus propre à équilibrer la pensée à bonne distance du fanatisme et du scepticisme, et à diriger la volonté dans la voie de l'action féconde.

C'est sans doute une extrême audace que de prétendre condenser, commenter, et critiquer par-dessus le marché, dans l'espace d'un petit livre, la matière de vingt volumes et de plusieurs centaines d'articles. Mais il nous a semblé d'abord que les dimensions mêmes de l'œuvre de M. Seillière écartaient d'elle toute une catégorie d'esprits qui, pour être pressés sans grande raison, ne sont pas cependant méprisables; que d'autres, sensibles à l'ingéniosité ou à la profondeur de certaines vues de notre auteur, parvenaient malaisément, faute de familiarité avec quelqu'une des disciplines spéciales qu'il met tour à tour à contribution, Psychologie, Sociologie, Métaphysique ou Mystique, à saisir l'ensemble de la doctrine et l'agencement intérieur de ses

*parties; que d'autres encore, et ceux là précisément qui auraient le plus d'avantage à fréquenter M. Seillière, les esprits généreux, chimériques, avides de changement, bref, comme on dit, avancés, étaient séparés de lui par je ne sais quelle suspicion préalable tenant, soit à des considérations de classe sociale, (baron Seillière, ancien élève de l'Ecole Polytechnique, membre de l'Institut, voilà qui sonne mal à plusieurs espèces d'oreilles), soit à ce vocabulaire de l'impérialisme qui fait sur nos socialistes l'effet d'un torchon rouge sur un taureau; et nous avons pensé que ces diverses catégories d'esprits pourraient tirer quelque profit d'une manière d'*Introduction à l'œuvre de M. Seillière.

D'autre part, la pensée de M. Seillière n'a trouvé qu'assez récemment, semble-t-il, son centre de gravité. Parti d'une certaine conception de la nature humaine en opposition plus ou moins radicale avec les conceptions actuellement en faveur, le théoricien de l'Impérialisme s'est complu longtemps à chercher la vérification de l'une et la réfutation des autres en interrogeant tour à tour, au gré

d'une érudite et capricieuse fantaisie, les philosophes et les mystiques, les politiques et les économistes, les esthéticiens, les poètes et les romanciers. Et certes il était trop intimement persuadé, non pas seulement de la vérité, mais de la bienfaisance de ses idées, non pas seulement de la fausseté des idées contraires, mais de leur malfaisance passée, présente et future pour ne pas concevoir sa tâche comme une sorte d'apostolat; mais cet apostolat demeurait de l'ordre général et théorique, et M. Ernest Seillière, uniquement soucieux des suffrages du monde savant et pensant, publiait la plupart de ses ouvrages à Berlin en même temps qu'à Paris. La guerre, en concentrant ses préoccupations sur la Patrie en danger, en lui imposant la claire vision du caractère immédiatement pratique et spécialement français de certains des problèmes qui avaient fait l'objet de ses méditations et de ses recherches, devait modifier très sensiblement la perspective de ses ambitions et le plan de son labeur.

« *La guerre malheureuse de 1870, écrivait-il en 1918 dans l'avant-propos de son*

livre capital, Fénelon et Madame Guyon précurseurs de Rousseau, *a dicté à Taine ses* Origines, *à Renan sa* Réforme morale. *La conclusion de la lutte présente sera glorieuse, tout nous dit de l'espérer ; elle n'en imposera pas moins un nouvel et plus efficace examen de conscience à la France. Ce sont les cadres de cet examen que nous souhaitons de préparer. » Et c'est en effet le cadre, ou mieux ce sont les grandes lignes d'un tel examen qu'il a commencé de tracer d'une main ferme et souple dans son* Fénelon, *puis dans son* Péril mystique dans l'inspiration des Démocraties contemporaines *et dans ses* Etapes du Mysticisme passionnel. *Mais dans ce cadre et entre ces lignes les principaux résultats de ses travaux antérieurs peuvent aisément trouver place. Nous avons cru qu'il pourrait n'être pas sans intérêt de présenter une réduction aussi fidèle que possible de son œuvre entier, aménagé selon la perspective nouvelle qui définit le dernier état de sa pensée. Tel est le sens, et ainsi s'explique le titre de cet ouvrage. Ce que nous avons voulu considérer en M. Seillière, c'est le théoricien le plus*

satisfaisant que nous connaissions de la fondation de l'ère moderne, c'est le philosophe admirablement compréhensif des grands courants d'idées et de sentiments où s'alimente notre vie française, c'est le vigoureux et clairvoyant moraliste à l'école de qui nous voudrions voir non pas seulement les maîtres de notre jeunesse, mais tous ceux qui ont une part de pouvoir et de responsabilité dans les destinées de notre Patrie. Nous faisons nôtres, comme on s'en apercevra, la plupart des vues de M. Seillière ; sur certains points toutefois, nous estimons que la doctrine appelle des additions, des éclaircissements ou des retouches ; nous avons, au fur et à mesure de notre analyse, indiqué les modifications, esquissé les développements qui nous ont paru s'imposer.

PREMIÈRE PARTIE

—

LES PRINCIPES

IMPÉRIALISME, MYSTICISME, RAISON

CHRISTIANISME ET STOÏCISME

VIRILITÉ ET FÉMINITÉ

LES PRINCIPES

IMPÉRIALISME, MYSTICISME, RAISON

Toute la pensée théorique de M. Ernest Seillière tourne autour des trois notions d'impérialisme, de mysticisme et de raison, et sa doctrine pourrait se définir, si singulier que paraisse au premier abord l'assemblage de ces termes, un impérialisme mystico-rationnel. Nous commencerons donc par définir ces trois notions et par examiner de quelle façon elles se composent dans la pensée de M. Seillière.

Le terme d'impérialisme, longtemps employé en France dans un sens étroit et d'ordinaire péjoratif, comme synonyme de bonapartisme, nous est revenu il y a une trentaine d'années d'Outre-Manche avec une acception nouvelle et plus large sous laquelle il a connu une rapide et brillante fortune. Les Anglais s'en servaient communément pour désigner l'ensemble d'idées et de sentiments qui avaient présidé à la constitution de leur magnifique empire et qui tendaient à sa conservation ou

à son accroissement. Mais l'Angleterre était-elle la seule nation du monde à poursuivre des fins impériales? La France de la Troisième République, avec son vaste programme de conquêtes coloniales, l'Allemagne de Guillaume II nourrissant impatiemment son rêve de domination universelle, l'Italie tout enivrée des souvenirs de la grandeur romaine, et la Russie en marche vers la Méditerranée, l'Océan Indien et le Pacifique, et les Etats-Unis prenant sous leur ombrageuse tutelle tout le Nouveau-Monde, et le Japon aspirant à l'hégémonie asiatique, toutes les grandes nations étaient l'une après l'autre gagnées de la même ambition, touchées de la même fièvre. Et le moment était proche où l'on verrait naître et grandir panislanisme et panhellénisme, panserbisme et pantouranisme, et où ces fanatismes rivaux mettraient le feu au Balkan, en attendant d'incendier l'Europe et le monde. Mais si les circonstances particulières aux temps modernes, savoir d'une part le développement de la science positive, conférant à l'esprit européen une prodigieuse supériorité matérielle, d'autre part le foisonnement, sur les ruines de la chrétienté, d'une multitude croissante d'Etats-nations se considérant comme autant d'absolus, élevaient à une intensité sans précédent l'ardeur de domination et la soif de conquête, l'histoire du passé n'est-elle pas toute remplie de la naissance, de l'accroissement et de la chute des empires ? Et l'impérialisme n'est-il donc pas un trait constant de l'interpsychologie des peuples ? Mais à y regarder de près, la passion impérialiste ne meut-elle pas éga-

lement à l'intérieur de chaque peuple les divers groupes sociaux, soit qu'asservis ils aspirent à commander, soit qu'investis de la puissance ils entendent la conserver et l'affermir ? Sans remonter au-delà de notre ère, l'installation de la féodalité sur les débris de la paix romaine, le long conflit de la monarchie et de l'aristocratie, la victoire révolutionnaire de la bourgeoisie et la dictature du capitalisme, la lutte des classes et la dictature du prolétariat, ne sont-ce pas là autant d'expressions et de formes de l'impérialisme intranational? Et si enfin l'impérialisme caractérise aussi profondément la vie des classes comme la vie des races, ne serait-ce point qu'il est consubstantiel à la nature humaine, et l'essence même, ou, pour parler avec Taine, la *faculté maîtresse* de l'individu humain ne serait-elle pas la volonté de dominer? De fait, estime M. Seillière, le psychologue qui considère d'un œil non prévenu et tant soit peu averti l'ensemble des actions humaines en découvre la source principale dans cette tendance de l'être à l'expansion vers le dehors que la théologie chrétienne a nommée parfois l'*esprit de principauté*, que Hobbes appelait le *désir du pouvoir*, Mandeville l'*instinct de souveraineté*, Nietzsche la *volonté de puissance*, et qu'il propose à son tour d'appeler l'*impérialisme*, non point pour le vain plaisir de baptiser d'un nom nouveau une chose ancienne, mais parce que cette terminologie, inspirée du spectacle des événements contemporains, lui permettra, comme nous le verrons, de découvrir et de mettre en lumière des relations et des analogies profondes entre des formes de

l'activité individuelle et collective que nul avant lui n'avait songé à rapprocher. Il y a lieu de le remarquer d'ailleurs, cette tendance à l'expansion et à la domination n'est qu'un corollaire de l'instinct fondamental de conservation, ou mieux elle est la forme même que prend cet instinct chez un être doué d'intelligence, car c'est une des premières constatations de l'intelligence que toute extension de pouvoir contient pour l'être qui la réalise une promesse de survie. Etre c'est lutter ; persévérer dans l'être ou vivre, c'est vaincre. Bref, l'impérialisme apparaît comme la qualification essentielle de l'élan vital. Telle est la démarche initiale de la pensée de M. Seillière, telle est l'assise originelle de sa doctrine.

Cependant, à mesure qu'il étudiait plus profondément les aspects historiques de l'impérialisme, M. Ernest Seillière était de plus en plus frappé du rôle capital joué dans l'histoire par cet autre groupe de phénomènes, encore mal définis, qu'on range sous la dénomination générale de phénomènes mystiques. C'est un fait, et qui pose aux esprits de l'espèce rationaliste et utilitaire une si irritante énigme qu'ils préfèrent ordinairement le nier, mais c'est un fait certain que toutes ou presque toutes les grandes ambitions individuelles ou collectives se sont accompagnées de la conviction que quelque dieu, quelque pouvoir surnaturel les favorisait de son appui. Or cette conviction d'une alliance divine constitue le trait commun et le lien de toutes les formes du mysticisme, depuis l'inspiration jusqu'à l'extase, en passant par les multiples degrés de l'exaltation et de l'enthousiasme.

Impérialisme et mysticisme apparaissent donc comme deux notions étroitement solidaires, mais, introduit par la première à l'étude de la seconde, M. Ernest Seillière ne devait pas tarder à s'apercevoir que la seconde débordait la première de toutes parts, de sorte qu'ayant commencé par faire des phénomènes mystiques une simple annexe de la tendance impérialiste, il finira par ériger le mysticisme en centre indépendant d'action, en principe autonome d'explication. Pour parler le langage bergsonien, après avoir *mis l'accent* exclusivement sur l'impérialisme, il le mettra tour à tour sur l'impérialisme et sur le mysticisme, et plus fréquemment même sur celui-ci que sur celui-là à mesure qu'il s'approchera davantage de la conscience moderne, si bien que lorsqu'analysant le Romantisme, il y distinguera quatre grands rameaux, il continuera à appeler le premier Impérialisme racial ou national, mais il nommera indifféremment le second Impérialisme de classe ou Mysticisme social, et il désignera les deux derniers des termes de Mysticisme passionnel et de Mysticisme esthétique.

Impérialisme et mysticisme peuvent être envisagés d'un point de vue purement psychologique ou philosophique, avec l'unique souci de retrouver dans les manifestations les plus variées de la nature humaine, parfois sous les déguisements les plus inattendus, le même petit nombre de facteurs décisifs et d'impuisions maîtresses. M. Ernest Seillière excelle à ces virtuosités de l'analyse, mais il ne s'y borne point. Le psychologue chez lui se double d'un moraliste et le

philosophe d'un sociologue, sans que d'ailleurs ces divers personnages empiètent les uns sur les autres et se fassent tort. Constater que l'homme individuel et social est impérialiste par essence, de quelques spécieux dehors qu'il revête son impérialisme, c'est bien, mais ce n'est pas assez ; n'y a-t-il pas un bon et un mauvais impérialisme ? Il y a en tout cas des impérialismes qui réussissent et des impérialismes qui échouent. Pourquoi ? C'est que, répond M. Seillière, les uns sont conformes à la raison et les autres ne le sont pas. Mais qu'est-ce que la raison ? C'est, selon notre auteur, l'*expérience sociale condensée dans la tradition*, étant entendu d'une part que la tradition n'est pas chose immobile et morte mais chose vivante et croissante, perpétuellement sujette à adaptation et à revision, étant entendu d'autre part que l'assimilation de la sagesse traditionnelle ne saurait être une opération mécanique ou automatique, mais requiert l'exercice soutenu de l'intelligence et de la volonté de chacun. Dès lors qu'il devient conscient et réfléchi, disions-nous, l'impérialisme foncier de l'être humain fait nécessairement place à la prévision et au calcul, mais en dehors de l'aveuglement naturel à l'homme pour peu que ses intérêts, son orgueil, sa vanité soient en jeu, le facteur mystique, s'il est un puissant adjuvant du vouloir, risque de jeter dans le fonctionnement de l'esprit un trouble profond, car la conviction d'une surhumaine alliance entraîne aisément une sorte d'état de rêve ou d'ivresse qui confère à la passion impérialiste un caractère extra-rationnel ou supra-rationnel, en tout cas *irrationnel*. Heu-

reusement l'homme est un *animal historique*, capable d'entendre les leçons de l'expérience et d'en conserver la mémoire. Du long enchaînement des erreurs et des misères humaines il s'est dégagé peu à peu un certain nombre de règles et de préceptes qui forment chez les peuples civilisés d'aujourd'hui la substance de l'âme sociale, qui recommandent certains modes de vie collective et qui en déconseillent d'autres, qui prescrivent à l'individu des actes et plus souvent des abstentions, qui délimitent par avance, en face de ses ambitions, la sphère du possible et de l'impossible, qui lui permettent de prévoir, avant d'agir, les réactions probables des êtres sur qui s'exercera son action, qui lui enseignent enfin à mesurer ses espoirs, à se rendre maître de ses désirs, à discipliner sa volonté pour la rendre efficace et féconde. C'est grâce à l'application progressive, mêlée de régressions et de retours, de ces règles et de ces préceptes que l'homme a pu passer de l'état de nature à l'état de moralité, qu'il a créé la famille, la cité, la patrie, qu'il s'élève à l'idée d'humanité; et M. Ernest Seillière, aussi optimiste ou du moins mélioriste en morale qu'il est pessimiste en psychologie, n'hésite pas à assigner pour fin probable sinon certaine à l'évolution de notre espèce un état quasi paradisiaque où l'humanité, réconciliée avec elle-même par la pleine et parfaite intelligence de son intérêt véritable, n'appliquera plus son impérialisme essentiel qu'au développement de la science, instrument de règne sur la nature, et à la culture de la vertu, forme indirecte et raffinée, fleur suprême de l'utile.

Au total, une créature impérialiste et mystique et, sinon raisonnable par nature, du moins capable de le devenir par culture, telle est la conception que M. Ernest Seillière se fait de l'homme. Cette conception, que vaut-elle ?

Si, suivant le principe leibnizien, on commence par la considérer dans ce qu'elle affirme, c'est-à-dire dans ce qu'elle a de positif et d'explicatif, on lui reconnaîtra bien des mérites. Sans doute, en un sens, en définissant l'être humain par l'impérialisme M. Ernest Seillière n'a fait que rejoindre le solide terrain de la psychologie classique, et lui-même, justement persuadé avec Proudhon qu'en matière de psychologie morale la nouveauté absolue ne saurait être qu'un signe d'erreur, a pris soin de noter l'étroite parenté de sa doctrine de l'homme avec celles de la théologie chrétienne, de Hobbes et de Mandeville, de la Rochefoucauld, d'Helvétius et de Nietszche. Mais d'abord, dans un temps où le bon sens apparaît comme un privilège et où l'esprit public, oscillant entre des extravagances symétriques, ne cesse de voir dans l'homme, avec Rousseau, un être naturellement sensible et bon que pour y découvrir, avec Taine, un gorille féroce et lubrique, il n'est ni banal ni indifférent de retrouver, sous une forme ingénieusement adaptée et aux circonstances et aux intelligences, les plus sûrs enseignements de la sagesse traditionnelle. Et au reste, nous le verrons, M. Ernest Seillière ne se borne pas à continuer d'illustres devanciers, il apporte à la science de l'homme une importante contribution personnelle, et la notion d'impéria-

lisme, habilement choisie à mi-côte entre la psychologie et la morale, au point de croisement, de rencontre ou de divergence des principales formes de la vie individuelle et collective, reçoit de lui une portée et des applications toutes nouvelles.

Mais c'est dans l'analyse des phénomènes encore mal explorés du mysticisme et des rapports, pour la plupart souterrains, qu'ils soutiennent avec l'impérialisme, que M. Ernest Seillière a fait preuve de la plus vigoureuse originalité. Originalité d'autant plus précieuse en l'espèce que l'esprit français dans ses modernes incarnations se montre plus fâcheusement incapable de comprendre et même, semble-t-il, d'admettre les phénomènes de cet ordre. C'est un propos courant chez nous depuis bien des années que « la religion s'en va »; et les uns le déplorent et les autres s'en louent, mais presque tous en tombent d'accord, admettant implicitement que religion et christianisme sont deux termes exactement synonymes. Ainsi que nous avons eu l'occasion de le relever (1), cent cinquante ans après Rousseau l'esprit français s'obstine à envisager exclusivement les questions religieuses sous l'angle des antiques débats entre le catholicisme et le protestantisme ou entre le christianisme et la libre pensée. Avant M. Seillière, nul de nos penseurs, sauf peut-être le Docteur Gustave Le Bon, ne s'était avisé qu'une des caractéristiques les plus frappantes de l'esprit

(1) Dans une étude intitulée : *La guerre actuelle est-elle une guerre de religion ?* qu'on trouvera dans notre volume : *Idées et Figures d'Aujourd'hui* (Grasset, éditeur).

moderne c'est le prodigieux accroissement, tant en volume qu'en intensité, de ce mysticisme émancipé des cadres du christianisme traditionnel dont, sous le nom de religion naturelle, Jean-Jacques Rousseau s'est fait l'annonciateur, l'apôtre et, pour tout dire, le Christ. On a pu voir un homme de l'intelligence et de la culture d'Emile Faguet s'étonner de la manie romantique de mêler Dieu à l'amour adultère, comme si ce recours à la divinité en guise de caution de la passion anti-sociale n'était pas essentiel au romantisme. Et certes on étonnerait beaucoup la plupart de nos artistes, comme aussi bien la plupart de nos réformateurs sociaux, si on prétendait les convaincre de mysticisme ; ils se croient des esprits positifs parce qu'ils ont donné des noms abstraits, ou, pour parler avec Auguste Comte, métaphysiques à la Puissance dont ils se proclament les alliés de choix, l'appelant Instinct ou Nature, Justice immanente ou Force des choses. Le mérite capital selon nous de M. Ernest Seillière, c'est d'avoir montré dans les principaux groupes d'idées et de sentiments qui mènent le monde moderne, impérialisme de la race (germanisme) ou de la nation (nationalisme), impérialisme de la majorité (démocratie) ou de la classe (marxisme), mysticisme passionnel (l'amour anti-social considéré comme voulu de Dieu, l'amour légitime comme une création artificielle et mauvaise de la société), mysticisme esthétique (l'artiste « mage » ou « prêtre » à la façon de Hugo, ou à tout le moins fils privilégié de Dieu ou de la nature), autant de formes de religion na-

turelle, ayant leur source prochaine dans l'œuvre et la personne de Jean-Jacques Rousseau.

Quant à la conception seilliérienne de la raison, considérée comme une sorte de sagesse diffuse dans le corps social et que c'est affaire à chacun de s'assimiler et d'approprier à son usage, il est certain qu'elle correspond à un aspect fort important de la réalité. Avec infiniment de justesse et, c'est le cas de le répéter, de bon sens, M. Seillière a montré dans un certain rationalisme, usage orgueilleux et intempérant d'une intelligence fonctionnant à vide, une forme insidieuse et d'autant plus périlleuse du mysticisme, et tout le contraire de la raison véritable, qui est interprétation de l'expérience, calcul fondé et prévision légitime. Mais s'il nous prémunit excellemment contre les dangers de cette ivresse abstraite que Taine a bien faussement identifiée à l'esprit classique, M. Seillière ne tombe pas pour autant dans l'excès opposé, celui des Maistre et des Bonald qui, consacrant en bloc la tradition, en font une puissance d'immobilité et un instrument d'esclavage. Le philosophe de l'impérialisme s'est affirmé dès l'origine, et, en dépit de l'importance croissante qu'il n'a cessé d'attribuer aux phénomènes mystiques, si propices à un certain *collectivisme*, il est resté un individualiste, répétant avec insistance, et peut-être à son tour poussant jusqu'à l'excès une idée juste, que l'individu seul a une existence concrète, que l'individualisme est l'unique force créatrice, et que l'idéal de la vie sociale, idéal lointain sans doute, mais vers lequel rien n'interdit d'espérer que l'huma-

nité s'achemine lentement, c'est l'*anarchie* au sens stoïcien du terme, c'est-à-dire un état où l'individualisme réglé par la raison suffirait, en l'absence de toute loi écrite et de toute justice répressive, à engendrer l'harmonie de toutes les libertés. Quoi qu'il en soit de cette vue d'avenir, les chapitres de la Philosophie de l'Impérialisme où M. Ernest Seillière, retraçant les grandes étapes de la vie morale, nous montre l'immobilisme rudimentaire, traditionnel et semi-communiste du clan donnant naissance à l'éthique aristocratique et guerrière, celle-ci engendrant l'éthique du contrat, qui à mesure qu'elle progresse crée et développe le droit, la loi, la cité, et enfin, à la faveur de ces institutions tutélaires, les consciences individuelles subtilisant et raffinant sans trêve sur leur impérialisme foncier, malgré tout persistant et reconnaissable sous les figures variées de la justice, de l'honneur, de la pitié, de la charité et du renoncement même, ces chapitres comptent parmi les essais les plus pénétrants et les plus personnels de génétique morale dont s'honore la pensée française, et peuvent être mis en balance avec les essais, d'inspiration analogue, de Stuart Mill, de Spencer ou de Nietzsche, qu'ils rectifient ou complètent sur plusieurs points capitaux.

Maintenant, cette doctrine de l'homme et de la société qui mérite tant d'éloges n'appelle-t-elle point de critiques? Si, toujours selon le précepte leibnizien, après l'avoir considérée dans ce qu'elle affirme, nous l'envisageons dans ce qu'elle nie, dans ce qu'elle n'explique point ou dans ce qu'elle

explique mal, nous y relèverons des lacunes d'importance, et, même, à notre gré, de véritables erreurs.

Et d'abord, M. Ernest Seillière traite et résout par prétérition, non seulement sans l'examiner, mais sans même la poser, et dans le sens de la première alternative, la question de savoir si l'homme est un être simple ou double, si le flux de la vie psychologique et morale est homogène dans sa complexité et va dans une direction unique, ou s'il ne serait pas essentiellement hétérogène et contradictoire. Impérialisme, mysticisme et raison, ces trois groupes de phénomènes lui apparaissent affectés du même signe et orientés dans le même sens, le mysticisme intensifiant l'impérialisme par la conviction d'une alliance divine, et la raison n'intervenant que pour prescrire à l'impérialisme les conditions et les limites de son succès. Contre une pareille conception, si peu *tragique*, s'insurgeront en premier lieu les sensibilités pascaliennes, les âmes qui vivent la vie comme un drame, dont la péripétie, véritable catastrophe intérieure, consiste dans un duel de Dieu et de l'homme, de la grâce et de la nature, et dont le dénouement normal, la naissance de l'homme spirituel, implique l'anéantissement préalable de l'homme naturel. Et sans doute il est permis, ou du moins il a été permis jusqu'ici au philosophe de négliger l'expérience chrétienne; si cependant nous avons cru devoir, au seuil de cette critique, en évoquer le témoignage, c'est que M. Seillière, non seulement ne laisse pas passer une occasion de proclamer sa sympathie et

son admiration pour le christianisme traditionnel (catholique, luthérien ou calviniste), mais incline très nettement à voir et à faire voir en lui un excellent exemple et une heureuse application de sa propre doctrine. Or il est clair que, par rapport au drame chrétien du péché, de la repentance et du pardon, l'histoire tout humaine, trop humaine de la volonté de puissance, tour à tour surexcitée par le mysticisme et modérée par la raison, est une traduction très infidèle, d'où a complètement disparu tout ce que prétend avoir de spécifique et d'essentiel l'expérience chrétienne; et il n'est pas moins évident, ajouterons-nous, que l'esprit purement utilitaire et pragmatique dans lequel M. Ernest Seillière envisage et le mysticisme et la raison, définissant le vrai ou plutôt le bon mysticisme par sa capacité d'adaptation à la vie sociale, et la raison comme la faculté de cette adaptation même, cet esprit-là ne coïncide que très partiellement avec la conception chrétienne et de la spiritualité et de la rationalité. Au reste, cette double constatation une fois faite, nous n'y insisterons pas autrement, d'abord parce que notre objet n'est pas de critiquer l'interprétation seilliérienne du christianisme, ensuite parce que dans la pratique, lorsqu'il en arrive à l'analyse des grands courants intellectuels et moraux de l'ère moderne, M. Ernest Seillière transporte sa base d'opérations, par un rapide glissement en avant, de sa propre philosophie à l'intérieur du christianisme lui-même, non plus transposé dans les termes de cette philosophie, mais tel qu'il se présente en fait, soit dans les événements de l'his-

tcire, soit dans l'enseignement de ses docteurs.

Mais, sans faire intervenir la psychologie et la métaphysique chrétiennes, et du seul point de vue qu'on a coutume d'appeler positif, la doctrine de M. Seillière n'est pas sans soulever de très sérieuses objections. L'impérialisme, le mysticisme, la raison utilitaire correspondent, disions-nous, à des aspects très importants de la réalité psychologique et morale, mais correspondent-ils à *tous* les aspects de cette réalité? Epuisent-ils, comme le donne à entendre sans l'affirmer explicitement M. Seillière, le contenu de la conscience ? Poser la question c'est, semble-t-il, la résoudre, car d'abord, en ce qui concerne l'impérialisme, il tombe sous le sens que ni la science, ni l'art, ni les formes épurées de l'idéalisme, ni les formes spontanées de la pitié n'en procèdent au moins directement, et si on prétend les en faire sortir indirectement et par voie de composition, en prenant pour point de départ de l'évolution humaine une sorte d'état sauvage qui serait alors défini par l'impérialisme intégral, nous répondrons que rien n'est plus difficile à interpréter que l'état sauvage, mais qu'il n'y a aucune espèce de raison pour considérer l'état où nous voyons aujourd'hui les non-civilisés comme un état original et primitif, tandis qu'il y a toutes sortes de raisons d'y voir l'aboutissement d'une décadence, et que d'ailleurs le fait que le *désintéressement* intellectuel ou moral aurait succédé historiquement à l'impérialisme pur et simple n'impliquerait point du tout qu'il en fût génétiquement issu. Le sophisme *post hoc, ergo propter hoc*, est d'une application particulièrement tentante

dans l'histoire de la vie, parce que la vie est continuité et qu'il est possible de passer par transitions insensibles de l'une quelconque à une autre quelconque de ses formes. Une certaine métaphysique du transformisme, celle que M. Bergson a si justement nommée la scolastique évolutionniste, en prétendant faire sortir de la monère primitive, par voie déductive dans l'esprit, mécanique dans la réalité, l'arbre immense de la vie, et aussi bien d'ailleurs l'idéologie marxiste connue sous le nom de conception matérialiste de l'histoire, en prétendant déduire, elle aussi, de la substructure économique d'une société le système entier de sa culture, reposent l'une et l'autre sur ce fondement ruineux. Il y a au reste plus d'une curieuse analogie entre la philosophie de l'impérialisme et la conception matérialiste de l'histoire, et si M. Seillière attache assurément plus d'importance et concède plus d'indépendance que Karl Marx aux formes détournées que revêt la Volonté de puissance, à ces énormes superstructures intellectuelles, codes, philosophies, religions, que la vie sociale a superposées à la production des objets matériels de consommation, il s'accorde avec Marx à voir dans la recherche du pouvoir sur les moyens de subsistance ou de jouissance le ressort principal de l'histoire.

Notons au passage que la théorie bergsonienne de la vie, considérée comme un complexus de virtualités qui attendent, soit de la nature, soit de l'art humain, la possibilité de s'actualiser, permet de conserver tout ce qu'il y a de positif dans ces divers « matérialismes, » savoir le juste sentiment d'un certain déterminisme imposé aux réalisations

vitales par le cadre matériel qui les conditionne et qui les limite, tout en réservant, à l'intérieur de ce déterminisme, les droits éminents de la liberté créatrice. Et ajoutons, sans pousser à fond une critique qui, encore une fois, n'est pas essentielle à notre objet, que le même M. Bergson nous fournit les moyens de comprendre pourquoi les esprits systématiques à la façon de M. Seillière tombent si aisément dans l'excès de leur qualité, et le genre d'intérêt qui s'attache à leur effort pour réduire à un petit nombre d'éléments ou de principes la complexité de la vie morale. Dans une page de l'*Evolution Créatrice* à laquelle on n'a pas prêté, que nous sachions, l'attention qu'elle mérite, M. Bergson, après avoir montré que l'unité de la vie est en arrière et non pas en avant, et que c'est l'unité d'une multiplicité de tendances qui s'enchevêtrent et se compénètrent, en arrive à énoncer ce théorème que *quand une tendance s'analyse en se développant, chacune des tendances particulières qui naissent ainsi s'efforce de conserver et de développer, de la tendance primitive, tout ce qui n'est pas incompatible avec le travail où elle s'est spécialisée*, d'où il suit qu'il n'y pas de manifestation essentielle de la vie qui ne présente à l'état rudimentaire ou virtuel les caractères de toutes les autres. On pourrait traduire la même idée en langage statique et non plus dynamique en disant que la nature, pour assurer la cohésion d'un ensemble, ne procède pas comme l'art humain, précis et économe, par ajustement exact de parties, mais, avec sa prodigalité coutumière, par recouvrement et interpénétration. C'est ce qui explique que dans

chaque région de la vie psychologique on rencontre à l'état d'harmoniques, vibrantes ou atténuées, ou si l'on veut à l'état de traces plus ou moins sensibles, les éléments mêmes qui dans d'autres régions, proches ou lointaines, forment la substance ou le ton fondamental. Si donc un esprit vigoureux, s'étant attaché à l'étude d'un petit nombre de tendances vraiment élémentaires, cède presque inévitablement à la tentation de les retrouver partout, ce n'est pas seulement parce que l'attention qu'il leur porte, par un phénomène bien connu, accroît leur importance relative, c'est parce qu'elles sont en effet représentées partout ; et, pour peu qu'il ait bien choisi ses points de vision et qu'il se tienne ferme dans ses partis-pris, il lui sera souvent donné soit d'apercevoir sous un jour nouveau des vérités anciennes, soit même de faire de véritables découvertes. L'un et l'autre bonheur est échu assez fréquemment à M. Seillière pour lui assurer une place de choix dans la glorieuse lignée de nos moralistes, mais il ne s'en suit pas pour autant que la théorie impérialiste soit une manière de clé magique qui ouvre toutes les portes et donne accès à tous les domaines. Il y a de l'impérialisme dans toutes les manifestations de l'activité humaine, c'est entendu, et un regard assez pénétrant en découvrira jusque dans l'amour de la mère ou le sacrifice du martyr; mais prétendre interpréter l'amour et le sacrifice *pris en leur centre* en termes d'impérialisme serait une gageure insoutenable et qu'au reste M. Seillière n'a pas soutenue, car il discerne avec tact et saisit avec prestesse le moment extrême où l'esprit de système doit sous peine

d'absurdité céder le pas au simple bon sens. Par ailleurs, hâtons-nous de l'ajouter, à mesure qu'il a étendu davantage la sphère d'application de sa doctrine, il en a mieux aperçu les limites, et il a senti le besoin de recourir à de nouveaux principes d'explication. Dans l'usage qu'il fait de la notion de mysticisme, il ne paraît pas s'être jamais demandé si ce qu'il appelle le mysticisme d'alliance, la foi en un surhumain appui, était bien tout le mysticisme, mais, étudiant dans un récent ouvrage les origines de la politique et de la morale romantiques, il s'est rendu clairement compte que le mysticisme n'était pas toute l'affectivité, et c'est la notion tout humaine de l'amour (1) qu'il a prise pour objet principal de son analyse. Il a été ainsi amené à conférer une importance toute nouvelle à la distinction, dès longtemps familière à son esprit, du type masculin ou viril, caractérisé par la prédominance de la raison et de la volonté, et du type féminin, défini par la prédominance de l'affectivité, et cette distinction, appliquée tour à tour aux individus et aux sociétés, lui a permis, comme nous le verrons, d'assouplir et de diversifier très heureusement ce qu'il y avait d'un peu raide et parfois d'un peu sommaire dans le jeu des thèmes conducteurs de sa pensée.

Quant à l'utilitarisme ou au pragmatisme seilliérien, il a, dans ses expressions théoriques, quelque chose d'un peu superficiel et d'un peu court. Pris

(1) Qui n'épuise pas encore d'ailleurs l'affectivité tout entière. Dans bien des cas la notion sorelienne du *mythe*, construction imaginative sur fond idéo-affectif, paraît plus positive et plus explicative que le *mysticisme* seilliérien.

en lui-même, l'impérialisme où M. Seillière voit l'essence de l'être humain est une notion moralement neutre et qui ne se détermine en mal ou en bien que par la présence et l'action de la passion irrationnelle ou du calcul rationel. L'impérialisme nous introduit-il tout à fait au fond de l'âme humaine, jusqu'à cette jointure des moelles et des os dont parle le prophète ? C'est une question que nous nous contenterons de poser ici. Mais il semble bien qu'à droite et à gauche, sinon au-dessous de l'impérialisme, il y ait des instincts qui portent dans leur substance même le signe du bien ou du mal. Et si les premiers peuvent avoir à se garder de la tentation impérialiste, tous les éducateurs savent que la raison calculatrice et utilitaire, la peur des répressions et l'attrait des récompenses sociales n'ont guère d'effet sur les seconds. Il est vrai, avoue M. Seillière; et c'est pourquoi le christianisme s'est montré si bon psychologue en adossant en quelque sorte la justice humaine à la justice divine et en plaçant l'homme pour l'éternité entre les joies du Paradis et les tourments de l'Enfer. M. Seillière n'oublie qu'une chose; c'est qu'il y a dans l'homme un besoin de vérité indépendant de la considération de l'utile, et que les causes profondes et les motifs déterminants d'une foi morale ou religieuse dont les effets se trouvent être en fin de compte bienfaisants ne sont presque jamais eux-mêmes de l'ordre de l'utilité. En d'autres termes, la raison pragmatique ou utilitaire est une partie de la raison, elle n'est pas toute la raison; il y a au-dessus d'elle une raison artiste, celle qu'invoquaient les Grecs lorsqu'ils voulaient que chacun sculptât en soi la statue

du Sage ; et, au-dessus de la raison artiste, il y a la raison impersonnelle ou désintéressée qui, encore une fois, peut contenir des traces impérialistes ou utilitaires, mais dont l'axe ne passe évidemment ni par l'impérialisme ni par l'utilité. Ceci dit, nous ne pousserons pas plus avant la critique du pragmatisme seilliérien, car de même que tout à l'heure M. Seillière nous faisait voir dans le christianisme traditionnel une application excellemment réussie de sa propre théorie du mysticisme rationnel, de même maintenant il nous montre dans la morale stoïcienne la forme achevée de son rationalisme utilitaire. Or, s'il n'est pas du tout certain que la morale seilliérienne, fondée sur les principes que nous venons d'énoncer, puisse être amenée sans artifice et sans arbitraire à coïncider avec la morale stoïcienne (mais ceci, comme dit Kipling, serait une tout autre histoire) il est bien sûr que les courants d'idées et de sentiments qui ont pris leur source dans le stoïcisme sont parmi les principaux qui aient alimenté l'âme moderne, soit par l'intermédiaire du catholicisme qui leur doit beaucoup, soit par celui du protestantisme qui leur doit plus encore, soit par les voies purement rationnelles de la philosophie qui, depuis la Renaissance surtout, n'a guère cessé d'en rechercher l'inspiration ou d'en subir l'influence. Et ce serait encore une question de savoir si le christianisme traditionnel, tout imprégné de stoïcisme qu'il puisse être, s'accorde ou s'harmonise aussi aisément que le veut M. Seillière avec la pure doctrine stoïcienne, mais c'est un fait que l'idéal stoïcien du sage, affranchi de l'esclavage des passions,

parvenu, par une tension constante de la volonté, à la pleine et parfaite maîtrise de lui-même, à l'auto-impérialisme pourrait-on dire dans le langage seilliérien, hautement viril, ne reconnaissant d'autre lumière que la raison, d'autre règle que le devoir, cet idéal austère et fort a attiré et conquis, de génération en génération, la plupart des âmes d'élite que le christianisme n'a pu retenir. Personnellement, M. Ernest Seillière n'est guère enclin au mysticisme, et c'est, semble-t-il au stoïcisme qu'iraient ses sympathies spontanées ; mais, par le détour de la rationalisation, il peut réunir dans une même estime et dans une même admiration le stoïcisme et le christianisme, catholique ou protestant, — car M. Seillière ne donne pas un instant dans l'absurde polémique anti-protestante d'Auguste Comte et de sa postérité intellectuelle, et il a parfaitement discerné ce qu'il y a d'organique, de solidement rationnel et de sainement viril dans l'héritage de la Réforme.

En résumé, impérialisme, mysticisme et raison, christianisme et stoïcisme, virilité et féminité, tel est, réduit à l'essentiel, le bagage idéologique avec lequel M. Ernest Seillière aborde l'exploration du monde moderne. Sous la conduite de ce guide expérimenté, tentons à notre tour ce passionnant voyage.

DEUXIÈME PARTIE

—

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

PÈRE DU MONDE MODERNE

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

PÈRE DU MONDE MODERNE

Si, jetant sur le monde moderne un regard d'ensemble, on essaie d'en dégager, par rapport au type de civilisation classique dont notre XVIIe siècle offre un modèle presque achevé, les caractéristiques essentielles, on est frappé tout d'abord de ce fait que la vie des peuples comme celle des individus s'y montre recouverte sur une grande partie de sa surface, pénétrée jusque dans ses profondeurs par une véritable inondation de mysticité.

Le mysticisme est une donnée naturelle de l'esprit humain et, disons-le tout de suite pour prévenir une mauvaise querelle, nul n'est plus persuadé que nous qu'en un sens, *substantiellement parlant*, il n'y a jamais rien ou jamais grand'chose de nouveau sous le soleil ; mais, en un autre sens, il est non moins vrai que l'histoire est mutation et évolution continue, parce que les éléments éternels de la nature humaine revêtent des *formes* sans cesse changeantes, parce que *l'intensité*, parce que le

volume des courants intellectuels et affectifs sont sujets à d'amples variations, et la principale difficulté peut-être de l'histoire des sentiments et des idées réside dans le maniement extrêmement délicat de ce triple critère de la forme, du volume et de l'intensité. C'est cette difficulté qui explique que devant une manifestation nouvelle de la pensée ou de la vie la plupart des esprits commencent par être surpris, voire scandalisés par la nouveauté de cette manifestation, puis, une fois qu'ils s'y sont accoutumés, déclarent du même front que la prétendue nouveauté est au fond vieille comme le monde, et par exemple que tout le romantisme est déjà dans les classiques, tout l'évolutionisme dans Héraclite, ou encore que l'organisation à la prussienne est un simple plagiat; ajoutons, pour clore cette courte digression, que les principales erreurs de l'école, à tant d'égards si intéressante, de *l'Action française* dans l'interprétation du monde moderne, viennent de l'application exclusive du critère statique, substantiel ou élémentaire, selon lequel une réalité se définit par la présence ou la qualité de ses éléments, sans qu'il y ait lieu de faire entrer en ligne de compte soit l'agencement de ces éléments et la *forme* qui en résulte, soit leur quantité ou *volume*, soit *l'intensité* des forces qui les agissent.

Donc ce qui caractérise l'époque moderne par rapport à l'époque classique, ce n'est pas la présence du mysticisme, donnée éternelle de la nature humaine, c'est son abondance beaucoup plus grande et c'est le mode tout différent de sa répartition. Au XVIIe siècle, le mysticisme soigneusement, trop

soigneusement peut-être canalisé et rationalisé par l'Eglise, est quasi tout entier organisé autour de l'idée chrétienne, et, si l'on excepte l'autorité sociale suprême incarnée dans le Roi, sorte d'évêque du dehors, et à ce titre revêtu d'un caractère sacré, toute l'activité temporelle de la société et de l'individu, politique, art, morale, relève de la seule raison. Aujourd'hui au contraire, au terme d'un développement dont ce n'est pas la moindre originalité de M. Seillière d'avoir montré les origines, dès la fin du XVIIe siècle, dans l'hérésie quiétiste, le mysticisme, émancipé des cadres ecclésiastiques, a tout envahi, et, soit qu'on envisage les rapports des peuples entre eux, ou leur politique intérieure, ou leur conception de la morale, ou leur conception de l'art, la volonté individuelle ou collective apparaît affectée d'un coefficient mystique extrêmement élevé, qui certes constitue pour elle un puissant tonique, mais qui, n'ayant subi que d'une façon très superficielle et très incomplète l'action de la raison organisatrice, l'expose par là même aux plus redoutables hasards. Car si l'opinion que le mystique, participant de l'alliance céleste, se fait de la puissance dont il dispose grâce à cet appui le soutient dans son effort vital, en revanche, ainsi que nous l'avons indiqué, elle risque de troubler la clarté de son jugement et par suite elle multiplie les chances de heurt avec les obstacles naturels, de conflit avec les impérialismes rivaux. La guerre de 1914 n'eût vraisemblablement pas éclaté si l'Allemagne, ivre de son Dieu, s'était fait une idée juste des adversaires que son agression devait coaliser contre elle, mais les événements qui se

sont déroulés depuis six ans montrent à quel point, dans une époque de grande information et d'exactes statistiques, des peuples qui croyaient se bien connaître ont pu, amis ou ennemis, chacun suivant sa chimère, se tromper cruellement les uns sur les autres.

Nous venons d'évoquer le *mysticisme de la race* et c'est en effet une des formes principales, ç'a été et c'est sans doute encore, chez les Allemands en particulier, une des formes les plus virulentes du mysticisme moderne. Mais les Anglais, les Américains du Nord, les Japonais le professent et le pratiquent également quoique sous des espèces moins brutalement offensives, disons avec M. Seillière plus rationalisées. On en exprimerait la conviction essentielle dans la formule suivante : « L'homme de mon sang ou de mon groupe national est allié de Dieu (Gott mit uns), il est donc *bon par nature* et réclame à juste titre la puissance sur les groupes moins favorisés par le Ciel ». Ce mysticisme n'a joué presque aucun rôle en France parce que, suivant une juste observation de Renan, la France est une nation plutôt qu'une race ; nous en avons connu néanmoins une sorte d'équivalent dans un certain nationalisme, celui d'un Maurras par exemple, proposant aux esprits détachés du Dieu des chrétiens le culte de la déesse France.

Une deuxième forme de mysticisme, particulièrement agissante celle-là dans la France moderne, est le *mysticisme social* qui emprunte son programme et sa devise à Rousseau, son prophète : « L'homme de la nature, proclame-t-il, c'est-à-dire le sauvage sur toute l'étendue du globe

et en Europe l'homme du peuple, moins gâté par la civilisation que le bourgeois ou l'aristocrate, est allié de Dieu par privilège, donc *bon par nature*, et doté d'infaillibilité en tout ce qui touche au gouvernement de la chose publique ». Le mysticisme social à son tour se divise en deux branches, peut-être insuffisamment distinguées par M. Seillière : le *mysticisme démocratique*, celui dont notre Révolution de 1789 a été l'explosion, tout chargé de généreuses utopies, transposition laïque de l'universalisme et de l'égalitarisme chrétiens, et le mysticisme *prolétarien*, essentiellement utopique lui aussi dans ses expressions françaises, babouviste ou fouriériste, fortement teinté d'impérialisme et par là plus réaliste, mais aussi plus dangereux peut-être dans son expression marxiste, et qu'on a vu aboutir en Russie à la Dictature du prolétariat. Il est intéressant de remarquer que le mysticisme social a revêtu parfois l'aspect d'un mysticisme tout chrétien d'inspiration et de vocabulaire, mais rebelle à la discipline ecclésiastique qui a eu précisément pour objet et pour effet de contenir dans de justes limites les excellentes suggestions de mysticisme social dont l'Evangile demeure la source féconde. Citons pour illustrer cette affirmation les noms de Saint-Martin, de Ballanche et de George Sand, de Schleiermacher, de Schelling et de Schlegel, et enfin le plus grand de tous, celui de Tolstoï.

La troisième forme du mysticisme moderne est le *mysticisme passionnel* qui fait de l'impulsion sexuelle (disons une fois pour toutes que M. Seillière appelle les choses par leur nom) la voix de Dieu en

nous, au contraire du christianisme traditionnel qui en faisait dans la plupart des cas la voix du démon. Etant d'origine divine, l'impulsion sexuelle veut être aveuglément suivie et ni les engagements tout humains de l'honneur, ni les conventions purement sociales sur lesquelles reposent le mariage et la famille ne sauraient prévaloir contre elle. C'est la déification de l'amour-passion et, M. Seillière l'a très finement noté, les sophistes éloquents qui en ont fait leur thème favori profitent habilement du préjugé favorable créé au profit de l'amour par une religion dont l'amour est le centre pour glorifier sous ce nom l'appel aux forces animales et aux instincts anti-sociaux, tout de même que les adeptes du mysticisme social s'essaient, autant qu'il est en eux, à revêtir des formes respectées de la raison leurs très suspectes chimères.

Enfin la quatrième forme principale du mysticisme moderne est le *mysticisme esthétique* ou religion de la beauté qui voit dans l'homme de génie ou plus simplement dans l'artiste le fils privilégié de Dieu ou de la Nature, le type achevé de l'humanité, le guide et le conducteur-né des autres hommes, et qui considère la création, voire la contemplation artistique comme un état proprement divin. M. Seillière observe d'ailleurs justement que la religion de la beauté peut être assez aisément ralliée à celle de la raison (conçue comme le fruit de l'expérience des âges) si la beauté est définie par l'ordre, la proportion et la mesure. Mais si, avec la plupart des romantiques, on incline à définir la beauté en termes d'instinct ou de nature, le mysticisme esthétique devient l'allié des puissan-

ces irrationnelles et des tendances anti-sociales.

Ajoutons, pour compléter cette rapide esquisse des grands courants d'idées et de sentiments qui traversent notre temps, qu'en dehors de ces religions en formation la science, avec le merveilleux développement de ses méthodes positives, ne cesse d'accumuler les éléments d'une conception vraiment rationnelle du monde et de l'homme, tandis qu'à l'intérieur de chacune d'elles cet instrument d'adaptation vitale qu'est la raison ne cesse d'agir, avec des chances et des succès divers ; que d'ailleurs leur appétit novateur et perturbateur est entravé et limité, heureusement en somme, par tout un ensemble d'institutions qui datent d'une époque où le sens social était plus vigoureux qu'aujourd'hui, et qu'enfin dans la conscience de la plupart de nos contemporains les formes traditionnelles et organisées de la religion, catholicisme ou protestantisme, sont demeurées partiellement vivantes et s'accommodent tant bien que mal de quelqu'une des religions plus récentes, soit que les deux groupes d'éléments restent juxtaposés, soit qu'au prix de quelque artifice et de quelque infidélité les premiers donnent asile aux seconds, ou les seconds aux premiers. Voilà, sommairement décrit et tel que le montre une coupe verticale, le contenu passablement incohérent et contradictoire, mais prodigieusement riche, ardent et tendu de l'âme moderne. Nous allons maintenant pratiquer en arrière de chacune de ces forces agissantes une coupe en profondeur qui nous permettra, l'ayant saisie dans ses origines et suivie tout le long de son cours, de nous rendre compte et de sa

nature, et de sa puissance, et de sa direction, et des rapports qu'elle soutient avec les forces voisines, alliées ou rivales. Cette étude, entr'autres résultats, nous apportera la conviction salutaire que, de même que nos qualités et nos vertus, les défauts et les vices de notre vie nationale sont bien nôtres et que l'attitude qui consiste, tout en nous glorifiant des unes, à rapporter les autres à je ne sais quelles néfastes influences étrangères qu'il suffirait dès lors d'éliminer pour recouvrer du coup santé, force et sagesse, est une attitude paresseuse et infatuée, grosse au surplus de périls redoutables ; et peut-être fournira-t-elle aux hommes de bonne foi et de bonne volonté, ainsi détournés des solutions faciles et expéditives, avec une intelligence plus exacte du passé et des vues assez probables sur le prochain avenir, d'utiles et efficaces suggestions pour l'action présente.

*
**

Les diverses formes de mysticisme que nous venons de sommairement définir présentent certains traits communs qu'il importe de dégager.

D'abord, au point de vue métaphysique, le Dieu dont le mysticisme moderne revendique l'alliance n'est pas le Dieu transcendant de l'enseignement chrétien, le foyer d'amour et le principe de perfection auquel il n'est permis à l'homme d'accéder que par la médiation du Christ : c'est un Dieu immanent, immédiatement sensible au cœur de l'homme, sans l'intermédiaire obligé de la Révé-

lation et *a fortiori* de l'Eglise ; c'est un Dieu ambigu et mêlé comme l'homme lui-même ; c'est en un mot la face mystique de la Nature, de cette Nature que le christianisme proclame corrompue et prétend régénérer. Sans doute, comme nous le dirons, bien souvent le mysticisme moderne, par une hypocrisie plus ou moins involontaire, par manque de loyauté ou de conscience de soi, a continué à s'exprimer dans les termes du christianisme traditionnel, et même, dans bien des cas, le Dieu chrétien a fourni effectivement plus d'un trait au Dieu de la Race ou de la Classe, de la Passion ou de la Beauté, mais quelques équivoques qu'ait pu favoriser la similitude du vocabulaire, quelques emprunts qu'aient pu faire à la théologie traditionnelle les récentes théologies, il faut maintenir que, dans son inspiration fondamentale, le mysticisme moderne est un naturisme et un immanentisme.

Au point de vue psychologique et moral, à l'inverse encore de l'enseignement chrétien dont la psychologie est sagement pessimiste et dont la morale n'est optimiste que sous condition de l'intervention de la grâce, le mysticisme moderne est follement optimiste, soit que cet optimisme s'applique à la nature en général ou à l'homme en général, ou à ce qu'il y a de plus *naturel* dans la nature et dans l'homme, savoir l'instinct, la passion, le sentiment, ou à certains groupes nationaux ou sociaux, ou à certains individus privilégiés.

Ici encore, nous le verrons, certains mysticismes modernes (notamment, en Europe, chez les peuples

protestants, le mysticisme de la race) ont su faire une place aux enseignements de la sagesse traditionnelle, soit sous sa forme chrétienne, soit sous sa forme classique, mais dans son inspiration fondamentale le mysticisme moderne est un optimisme irrationnel et en grande partie chimérique, qui s'est manifesté historiquement, entr'autres conséquences, par une confiance insensée dans la liberté et la spontanéité des individus ou des peuples, par une morale purement passionnelle, par une conception peu saine du sens et du rôle de l'art.

Cette brève caractérisation du mysticisme moderne nous met immédiatement sur la voie de ses origines prochaines. L'initiateur du culte du Dieu-Nature, intuitivement saisi par l'artiste ou l'homme de génie, soit en lui, soit hors de lui, et *révélé* par lui, c'est Jean-Jacques Rousseau, le Rousseau des *Rêveries* et des *Dialogues* ; chacun reconnaît dans la *Nouvelle Héloïse* la source encore aujourd'hui jaillissante de la glorification, ou pour mieux dire de la déification de l'amour-passion ; le propagateur de la notion follement paradoxale de la *bonté naturelle* de l'homme, génératrice des modernes révolutions populaires, c'est encore Rousseau, de sorte qu'à l'origine du mysticisme social comme du mysticisme passionnel et du mysticisme esthétique, c'est toujours Rousseau que l'on retrouve. Quant au mysticisme racial, s'il procède, chez les grands peuples protestants, nourris de la Bible plus que de l'Evangile, de la combinaison, sous le signe de l'impérialisme, de l'idée juive du peuple élu avec l'idée scientifique ou pseudo-scientifique de la race, c'est du naturisme immanentiste

de Rousseau qu'il a reçu, au moins en Allemagne, ses justifications métaphysiques, et sous ses formes purement nationalistes il relève encore de Rousseau par l'intermédiaire de la Révolution française, la grande éveilleuse de la conscience des peuples, mère des nationalismes en même temps que des démocraties. Mais quand on voit dans Jean-Jacques Rousseau, comme nous faisons avec M. Ernest Seillière, le véritable fondateur de l'ère moderne, qu'entend-on exactement par là?

En présence d'une personnalité comme celle de Jean-Jacques Rousseau on peut se placer à deux points de vue, celui de l'amateur d'âmes et celui de l'historien des idées. Du premier point de vue on s'efforcera de pénétrer dans l'intimité de la personne et de la saisir dans son originalité, d'en distinguer les éléments, de mesurer leur importance respective et d'analyser le mécanisme de leur jeu, d'apprécier enfin leur valeur esthétique ou morale, sans faire entrer en ligne de compte aucune considération d'origine ou de résultat, d'influence exercée ou subie, et comme si une personne humaine était un absolu ou un premier commencement. Du second point de vue au contraire, on considérera l'œuvre et l'homme comme une sorte de lieu de passage pour des courants d'idées et de sentiments qui peuvent bien recevoir du génie une force, une ardeur, des couleurs nouvelles, mais qui lui préexistaient et qui lui survivront, et c'est en fonction de ces courants d'idées et de sentiments qu'on essaiera de définir la nature et l'action de l'homme et de l'œuvre. Ces deux points de vue au reste ne s'excluent point

et même ils peuvent et doivent s'éclairer l'un l'autre. Mais il est certain qu'appliqués à la même personnalité ils en fournissent des aspects très différents, parce que les éléments psychologiquement les plus importants d'une personnalité donnée ne sont pas nécessairement ceux qui exerceront l'action la plus puissante, et aussi parce qu'une personnalité de premier plan n'agit pas seulement par sa réalité, mais par l'idée plus ou moins déformée, grossie, vulgarisée, qu'on se fait d'elle. C'est ainsi qu'en ce qui concerne Rousseau le psychologue trouvera un admirable sujet d'étude dans ce cœur souffrant, brûlant et passionné, d'où se sont exhalés quelques-uns des cris les plus émouvants du lyrisme moderne, le moraliste s'attachera au drame pathétique entre tous de cette conscience inquiète et divisée, débilitée par l'usure nerveuse, obsédée des suggestions et des fantômes d'une affectivité déchaînée et qui cherche ardemment, d'abord par la voie de l'effort stoïcien, puis par celle du mysticisme quiétiste, la paix et la réconciliation avec elle-même ; mais l'historien des idées, principalement attentif à la postérité issue de Rousseau ou qui se réclame de lui, envisagera surtout dans l'auteur du *Contrat social* et des *Discours*, de *l'Emile* et de l'*Héloïse*, l'interprète et l'apôtre souverainement éloquent de ce fol optimisme psychologique, social, passionnel, dont nous sommes encore intoxiqués. Et encore une fois il n'oubliera pas pour autant que chez Rousseau le remède se trouve presque toujours à côté du poison et que par exemple l'auteur de l'*Héloïse* est en même temps celui de la *Lettre sur les Spectacles*, mais

s'il constate que le poison seul a agi, il n'en cherchera qu'avec plus de soin en dehors de Rousseau, dans l'atmosphère morale de son temps, les conditions qui devaient rendre le poison efficace ; et il ne méconnaîtra pas davantage que la plupart des idées de Rousseau ont été exagérées, déformées, transposées par ses disciples, telle l'idée de la bonté naturelle qu'il n'appliquait en somme qu'à lui-même et que ses disciples ont généralisée ou universalisée, mais cette deuxième constatation, comme la première, orientera sa recherche vers ce vivant ensemble d'idées et de sentiments dont le rousseauisme a été un effet et un moment avant de devenir cause à son tour, et qui, existant indépendamment de lui, l'a utilisé pour ses fins propres au moins autant qu'il a subi ses directions et son influence. Tel est le point de vue de l'historien des idées, tel est le point de vue de M. Ernest Seillière ; il est entièrement légitime dès lors que ses prétentions n'excèdent point ses limites. Ajoutons qu'il peut apporter mainte précieuse contribution au psychologue et au moraliste, car, en permettant de définir dans quelle mesure les causalités ou responsabilités imputées au rousseauisme sont réelles et dans quelle mesure elles sont symboliques, il fournit le moyen de porter sur la personnalité de Rousseau un jugement équilibré et nuancé, à bonne distance des extravagantes apologies de ceux que M. Seillière appelle spirituellement les hagiographes du romantisme et des invectives hystériques d'un certain traditionalisme, passablement romantique lui aussi à sa façon ; et en outre, en suivant le rousseauisme jusque dans ses exagérations et défor-

mations historiques, il en souligne des aspects ou des possibilités malaisément accessibles à l'examen direct, rendant de la sorte au psychologue un service analogue à celui que rend la pathologie au physiologiste. C'est ainsi que sur le mysticisme de Jean-Jacques notamment, sur le caractère de ses extases, sur ses prétentions finales à l' « immaculée Conception » et à la déiformité, les travaux de M. Seillière ont jeté des clartés toutes nouvelles (1). Mais l'intérêt essentiel de son effort réside en ceci que, grâce à l'ampleur de sa documentation, qui couvre la conscience religieuse comme la conscience laïque, grâce à la subtilité et à la vigueur de son analyse, également rompue aux méthodes et aux objets les plus divers, il a pu dresser avec une exactitude et une précision non encore atteintes ou même approchées une généalogie complète du Rousseauisme depuis ses origines lointaines jusqu'à ses plus récentes ramifications. Nous allons l'esquisser après lui, et nous examinerons donc en premier lieu la genèse du Rousseauisme, en deuxième lieu ses développements.

(1) Voir notamment les deux derniers chapitres du *Péril mystique*.

TROISIÈME PARTIE

—

GENÈSE DU ROUSSEAUISME

I. Le Rousseauisme n'est pas une suite de la première Réforme, il est le début d'une deuxième Réforme.

II. Le Quiétisme précurceur du Rousseauisme.

III. Suggestions chrétiennes de sociologie mystique.

IV. La part du classicisme.

V. Du platonisme au mysticisme passionnel, par le lyrisme courtois, le roman de chevalerie, la pastorale.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU ET SON TEMPS

GENÈSE DU ROUSSEAUISME

I. — CATHOLICISME, PROTESTANTISME OU PREMIÈRE RÉFORME, ROUSSEAUISME OU DEUXIÈME RÉFORME

Cette question de la genèse du Rousseauisme est une des plus importantes et, jusqu'aux travaux de M. Seillière, elle était une des plus mal éclaircies de notre histoire. La plupart de nos historiens en effet semblent avoir été obsédés par le fait que Rousseau était Genevois et calviniste de naissance, et, soit qu'ils appartinssent au camp révolutionnaire ou au camp traditionaliste, également mal informés d'ailleurs des véritables caractères de la Réforme, ils se sont généralement accordés à expliquer l'œuvre et l'action de Rousseau par ses origines protestantes. Les uns, se souvenant que Calvin était français, glorifient Rousseau d'avoir rapporté à la France, avec deux siècles de retard, les bienfaits de cette Réforme que la violence et l'artifice conjugués de la royauté et de l'Eglise, ayant vainement essayé de la détruire, avaient réussi du moins à exiler ; les autres, absorbant Calvin dans Luther et identifiant le protestantisme

avec l'Allemagne, imputent à l'hérétique et à l'étranger Rousseau l'apostasie de la France moderne rompant avec les traditions séculaires, politiques et religieuses, qui avaient fait sa fortune et sa gloire. Ces deux philosophies opposées de notre histoire sont l'une et l'autre des philosophies de guerre civile, la seconde d'ailleurs plus gravement que la première, car s'il y a de sérieux inconvénients à renier le passé et à méconnaître la continuité qui l'unit au présent, ces inconvénients sont surtout théoriques, tandis qu'à renier le présent, à voir dans le cours le plus récent de notre histoire, dans la Révolution, dans le Socialisme, dans le Romantisme, le fruit empoisonné d'influences étrangères conjurées pour notre perversion et notre ruine, on risque très réellement d'allumer entre Français d'aujourd'hui des haines fratricides, et c'est ce risque épouvantable que ne craignent pas d'assumer des hommes qui prétendent, sincèrement les malheureux, envisager les questions nationales du seul point de vue national, s'affranchir du règne de l'opinion et de l'esprit de parti, et qui ne sont pas en effet des hommes de parti ni d'opinion, mais bien des hommes de clan et des fanatiques...

Or ces deux conceptions adverses nous paraissent pécher l'une et l'autre par le seul point où elles soient d'accord et qui est leur base commune, savoir la thèse selon laquelle Rousseau, père de notre moderne histoire par la Révolution et le Romantisme, serait un représentant authentique et fidèle de l'esprit protestant. Nous estimons en effet que le Rousseauisme, considéré

comme religion, est bien une hérésie si l'on veut, mais une hérésie du catholicisme et non point du protestantisme. C'est là une vue qui date chez nous de nos premières méditations sur le problème crucial posé par l'insertion du Rousseauisme dans la trame de notre histoire nationale ; nous y étions arrivé par voie purement idéologique ou analytique en confrontant Rousseauisme, Catholicisme et Protestantisme sur leurs points essentiels, car les idées maîtresses de Rousseau, l'autonomie de la conscience, la bonté naturelle, la religion naturelle s'opposent trait pour trait aux dogmes proprement protestants de la corruption radicale et de l'impuissance totale de l'homme naturel, ainsi que de la gratuité de la grâce justifiante, et il est assurément plus aisé de passer du semi-optimisme catholique que du pessimisme protestant à l'optimisme intégral de l'*Emile*, tout de même que les effusions mystiques des *Rêveries* et des *Dialogues* ont évidemment plus d'affinités avec la piété catholique, toute chargée d'éléments affectifs et sensibles, qu'avec l'austère et mâle piété protestante. Nous avons eu la satisfaction de trouver dans les récents travaux du regretté Pierre-Maurice Masson une éclatante confirmation historique et psychologique de notre point de vue ; nous estimons d'ailleurs que Pierre-Maurice Masson passe la juste mesure lorsque, non content de montrer dans Rousseau un fils de la sensibilité et à bien des égards de la pensée catholiques, il veut nous faire voir en lui l'initiateur d'une véritable renaissance du catholicisme orthodoxe. La thèse nous semble à la fois excessive, en ce sens que l'in-

fluence fort réelle de Rousseau sur le catholicisme moderne y a principalement introduit des semences assez suspectes de subjectivisme et d'esthétisme, et trop étroite en ce sens que du vaste fleuve issu de Rousseau c'est un assez mince filet qui a fait retour au catholicisme, le grand courant étant allé au Romantisme et à la Révolution. Mais la partie solide du travail de Pierre-Maurice Masson est celle qui a trait aux origines catholiques de la sensibilité et de la pensée de Jean-Jacques Rousseau. C'est cette partie que M. Ernest Seillière a reprise et traitée à son tour de main de maître, d'un tout autre point de vue d'ailleurs que Pierre-Maurice Masson, sans aucune préoccupation d'apologétique catholique ou rousseauiste et avec l'unique souci de situer le Rousseauisme à sa place exacte dans l'histoire générale des sentiments et des idées.

S'étant donc livré à une étude approfondie des rapports du Rousseauisme avec le Catholicisme d'une part, avec le Protestantisme de l'autre, il a été amené à formuler cette thèse que le Rousseauisme ne doit pas être considéré comme une suite de la première Réforme, mais comme une seconde Réforme ayant dans le Catholicisme ses sources immédiates, et que Première et Seconde Réforme, loin de s'apparenter, s'opposent comme une hérésie mystique virile, pessimiste et rationnelle à une hérésie mystique féminine, optimiste et chimérique (1). Arrêtons-nous un instant sur ce

(1) Notons une fois pour toutes que le terme d'hérésie dans le langage de M. Seillière n'a aucune signification péjora-

point capital ; quelques objections que puisse soulever le détail des vues de M. Seillière, quelques réserves que puisse commander sa terminologie, où le langage de l'homme du monde bien pensant se mêle, assez singulièrement parfois, à celui du savant et du philosophe, sa conception d'ensemble projette sur les grands mouvements de terrain de ce vaste paysage idéologique une saisissante lumière.

Si nous nous reportons par la pensée, expose à peu près notre auteur, aux origines de la prodigieuse floraison mystique déterminée par la prédication du Christ, l'histoire nous montre que pour assurer, pour perpétuer son action, ce mouvement dut se donner sans délai des cadres rationnels afin de s'adapter pour une part, tout en la modifiant pour une autre part, à la société dans laquelle il avait manifesté son action tonique et remporté ses premiers succès, à la civilisation méditerranéenne et romaine. Tel fut le rôle de l'Eglise et de son corps sacerdotal d'élite : *organiser, pénétrer de raison* le mysticisme assez confus parfois des premières communautés chrétiennes.

Ce progrès fut considéré par les exaltés comme un recul. Dès les premiers siècles chrétiens, le mysticisme spontané, exubérant de l'esprit hu-

tive. Toute innovation de caractère mystique lui paraît en son principe une hérésie jusqu'au jour où elle a été adaptée et rendue viable par un patient effort d'organisation rationnelle. Mais la question, que nous nous contentons de poser au passage, est de savoir si la raison adaptatrice et organisatrice n'est pas *intérieure* et en quelque sorte *immanente* à certaines formes supérieures de mysticisme.

main, se sentant de nouveau entravé, canalisé dans son essor impérialiste par des cadres rationnels imposés du dehors, commença de réagir ça et là sous la figure d'*hérésies* diverses contre lesquelles les guides responsables de la société chrétienne durent la mettre en garde afin d'assurer sa conservation. Certaines suggestions de ces âmes extrêmes ont bien pu être tolérées, recueillies, assimilées par cette société en ce qu'elles avaient de viable. A la longue, une conception rationnelle (parce qu'expérimentale) n'en devait pas moins triompher dans le christianisme puisqu'il a *duré*, selon les promesses de son fondateur. L'Eglise romaine a non seulement recueilli l'héritage de la philosophie morale classique, mais encore elle a fait fructifier cet héritage ; elle a constitué une psychologie et une morale éminemment rationnelles, synthèse de son immense expérience du gouvernement des âmes, et n'a point cessé d'autre part de donner suffisante satisfaction à l'appétit mystique dans le cœur de ses adhérents.

Pendant tout le Moyen-âge, l'Eglise sut contenir d'une main ferme les exagérations sans cesse renouvelées de l'ardeur mystique. Les représentants éminents de cette disposition d'âme n'étaient acceptés par elle, — et en ce cas, le plus souvent canonisés — que si leur enseignement comme leurs actes étaient demeurés en accord *presque* parfait (car un élément évolutif a malgré tout subsisté) avec le dogme aussi bien qu'avec la morale canonique. A cette condition seulement et après examen soigneux de l'activité sociale du mysti-

que, l'Église sanctionnait son mysticisme en lui reconnaissant une origine *divine*. Dans le cas contraire elle condamnait ce mysticisme et s'efforçait de le déraciner comme d'origine *diabolique*, comme émanant d'une Puissance métaphysique autre que Dieu, la Puissance du Mal, toujours prête à concéder de son côté (parfois sous forme de pacte) une alliance défensive et offensive à l'individu ambitieux contre la société qui le limite. La conception du Tentateur a été de la sorte le grand instrument régulateur du mysticisme et le rempart de la paix sociale au cours des âges chrétiens.

Suffisamment avertis par les précédents juridiques de ces maximes gouvernementales nécessaires, les mystiques les plus intelligents et les plus clairvoyants ont tacitement accepté les conditions posées par l'autorité ecclésiastique d'institution divine à leur activité affective ou subconsciente, cette principale élaboratrice des aspirations mystiques au sein du moi humain. Dès lors, sous l'influence du respect, et au besoin sous l'aiguillon de la crainte, ils ont demandé à leurs facultés conscientes de maintenir leur enseignement et leurs actes dans le droit chemin de la morale traditionnelle et suffisamment rationnelle qui réglait autour d'eux les relations de leurs semblables. Leur sécurité propre se trouvait de la sorte assurée, en même temps que le bien du corps social, par leur acceptation de la discipline hiérarchique, tandis que l'approbation de l'Église leur procurait d'autre part, sur leurs contemporains, un prestige spirituel fort tonique à leur na-

tive volonté de puissance. Si pourtant un excès d'orgueil ou la poussée mal contenue des passions charnelles — ces deux éternels écueils de l'activité subconsciente livrée à elle-même — les jetaient manifestement hors de cette voie saine et salutaire, ils étaient proclamés hérétiques ou démoniaques. Que des abus se soient produits dans l'application de ces maximes de gouvernement, on en peut convenir d'ailleurs, à condition de ne point méconnaître leur caractère éminement raisonnable en principe.

Pendant douze siècles environ, poursuit M. Ernest Seillière (de Constantin à Luther) l'Eglise romaine conserva dans l'Europe occidentale assez de force pour imposer son autorité disciplinaire à la mystique chrétienne. Toutefois, *lorsque la Renaissance de la sagesse méditerranéenne antique menaça de troubler au détriment de l'appétit mystique l'équilibre établi par le christianisme entre les différentes aspirations de l'âme humaine, lorsque l'Humanisme italien parut triompher dans les conseils de l'Eglise*, un mystique de robuste carrure se dressa sur le sol allemand au début du XVIe siècle et plaida pour les puissances affectives de l'âme. Appuyé par des circonstances extérieures particulièrement favorables à sa rébellion, Luther parvint à braver les sanctions romaines et à poser les bases d'un édifice dogmatique nouveau. En rejetant les disciplines traditionnelles, il se laissa d'ailleurs emporter si vite et si loin dans la voie du mysticisme sans frein que sa création théorique n'aurait pu lui survivre si elle n'eût été aussitôt reprise en sous-œuvre par des esprits plus

pondérés dont Mélanchthon fut le type. Elle fut rapidement rationalisée à nouveau (au point de paraître aux générations ultérieures un mouvement d'inspiration purement rationnelle), puis cimentée tant bien que mal en façon d'Eglise à son tour. Ainsi est née, puis a vécu la grande hérésie chrétienne des temps modernes, la Réforme du XVIe siècle (1).

Interrompons ici notre exposé pour remarquer sans plus de retard que cette définition de la revendication luthérienne est loin d'être en tout point satisfaisante. Ce que nous lui reprocherons, ce n'est pas tant de ne retenir que le côté subjectif de cette revendication (M. Ernest Seillière, nous l'avons vu, s'est constamment refusé à envisager sous leur aspect objectif les phénomènes mystiques, et peut-être au reste l'état actuel de nos connaissances ne permet-il pas d'introduire entre eux avec une sécurité suffisante des distinctions intrinsèques de réalité ou de valeur), mais même d'un point de vue purement subjectif il est certain que si la spiritualité dont Luther a entrepris de rétablir les titres comporte en effet des éléments affectifs, elle en comporte aussi et surtout d'un tout autre ordre, très malaisés à définir, mais qui, vus du dehors et saisis dans leurs effets, peuvent être qualifiés d'énergétiques. M. Ernest Seillière paraît s'en être lui-même avisé lorsque dans un récent ouvrage (2), opposant le concept luthérien *de la foi*

(1) *Le Péril mystique dans l'Inspiration des démocraties contemporaines*, pages 2 à 5.

(2) *Les Origines romanesques de la morale et de la politique romantiques*, page 119.

qui sauve au concept, très répandu dans la mystique féminine, *de l'amour qui justifie*, il interprète le premier comme une transposition dans l'ordre surnaturel du sentiment que le soldat discipliné d'une entreprise de conquête doit éprouver pour son chef, ou lorsque dans divers passages de son œuvre il insiste sur le caractère foncièrement *viril* de l'*hérésie* luthérienne et calviniste. Mais la vérité est que l'âme vivante du luthéranisme est autrement complexe et profonde ; elle réside dans un puissant appel à la *liberté spirituelle* (1), une liberté, il n'est pas inutile de le souligner en pays latin, qui n'a rien de commun avec le caprice, la licence ou l'arbitraire, puisque si elle implique dignité, fierté, orgueil peut-être vis-à-vis des hommes, elle implique aussi humilité, Luther dit servage, vis-à-vis de Dieu, et par suite *obéissance à l'autorité sociale légitime qui représente Dieu sur la terre*. Pour passer du plan de la mystique à celui de la morale, nous dirons que la psychologie luthérienne est une psychologie très réaliste et très positive; non seulement elle conserve, mais elle approfondit le dogme salutaire du péché originel, et, sagement méfiante à l'égard de la nature

(1) La psychologie paulinienne, dont Luther est profondément imprégné, distingue dans l'homme intérieur l'homme *psychique* (sensibilité, intelligence, volonté dans leur application aux choses temporelles) et l'homme *spirituel* qui, tout obligé qu'il est d'emprunter ses moyens d'expression et d'action à l'homme psychique, relève d'un autre ordre, vient d'ailleurs et va ailleurs. Il est certain que les formules et les méthodes de la *spiritualité*, transportées dans le plan du *psychisme*, y deviennent aisément des ferments de désordre et d'anarchie.

humaine, elle est nettement favorable, en même temps qu'au libre effort de la conscience individuelle, à l'autorité sociale dans ses usages, soit pédagogique, soit répressif. La Réforme luthérienne contenait donc en elle-même le principe de sa durée, et elle a été « rationalisée » en tant que de besoin, c'est-à-dire adaptée et rendue viable, de la main de Luther lui-même au fur et mesure de son développement, car Luther, comme tous les grands créateurs, savait parfaitement bien qu'on ne conserve que par la raison ce qui a été fondé par la folie. Mais ce qui demeure vrai de la théorie de M. Seillière c'est que le luthéranisme est en son essence une explosion de cette « folie » qui s'appelle d'un autre nom le mysticisme, et M. Seillière a remarquablement et profondément vu ce qui avait rendu cette explosion inévitable, savoir le trouble apporté dans l'équilibre qu'avait établi entre les puissances de l'âme le catholicisme *classique* (celui du XIIIe siècle s'entend) par le renouveau d'Humanisme rationaliste et naturaliste dont la Renaissance donna le signal et demeure le principe encore agissant aujourd'hui. Sous la prestigieuse influence de l'antiquité païenne retrouvée, le catholicisme, en Italie et ailleurs, tendait rapidement vers une sorte de Ritualisme esthétique d'où mysticisme et spiritualité étaient de plus en plus bannis. La Contre-Réforme, en France notamment, devait rendre à la vie chrétienne, retrempée dans sa source, une vigueur nouvelle, mais le préjugé rationaliste resta si fort que la plupart des docteurs de notre XVIIe siècle traitent du mysticisme avec un dédain extrême, et qu'on voit par exemple un

Bossuet écrire avec une négligence hautaine : « Je n'oublierai pas les autres saints, sans mépriser les mystiques que je mettrai à leur rang, qui sera bien bas, non par mes paroles, mais par lui-même... », et plus explicitement encore : « le vrai (mysti-« cisme) est si rare et peu nécessaire, et le faux « est si commun et si dangereux qu'on ne peut trop « s'y opposer... » Quoi d'étonnant dès lors si le mysticisme, comprimé et refoulé par l'orthodoxie catholique, et peut-être aussi trop abondant et trop impérieux en cette crise de croissance de l'esprit humain pour trouver place dans des cadres demeurés immuables, s'est cherché ailleurs des issues ? Il les a trouvées une première fois, ces issues, au cœur même de la vie chrétienne, et c'est ce qui fait de la première Réforme, de l'*hérésie* luthérienne et calviniste, le point de départ d'une nouvelle forme de civilisation saine, équilibrée et robuste, disons avec M. Seillière *virile ;* il devait les trouver une deuxième fois dans des régions moins pures et moins profondes, mais aussi plus vastes, de la vie intérieure, et ce sera la deuxième Réforme, celle dont J.J. Rousseau s'est fait l'initiateur et l'apôtre, mais dont M. Seillière va nous montrer les origines lointaines à l'intérieur du catholicisme lui-même, dans la mystique féminine orthodoxe du XVIe siècle.

Vers le même temps (que l'hérésie luthérienne), poursuit en effet notre auteur, commençait à se préparer de loin une seconde hérésie qui a été beaucoup moins aperçue dans ses origines et beaucoup plus méconnue dans son caractère. Parallèlement au mouvement protestant se dessine peu

à peu, orthodoxe d'abord puis insensiblement glisse à l'hétérodoxie, un autre mouvement mystique dont le succès ne devait pas être moins considérable à la longue. Inauguré dans le sein de l'Eglise romaine et avec son approbation par des femmes et des directeurs de femmes, les Catherine de Gênes et les Saint-Jean de la Croix, il fut bientôt dévoyé par d'autres femmes et par des hommes de plus féminines propensions que les premiers. Le mysticisme illuministe ou quiétiste, fort répandu en France au cours du XVIIe siècle, s'achève et culmine pour ainsi dire dans l'œuvre de Madame Guyon, qui sait prêter à cet ambitieux système métaphysique un aspect de logique spécieuse et d'apparente cohérence.

Par elle il séduit alors un souple esprit, un incomparable virtuose de notre langue, Fénelon, qui tend d'ailleurs à le ramener vers ses origines orthodoxes par un effort de rationalisation méritoire, mais lui laisse au fond ses caractères essentiels, et lui donne la grande popularité européenne. Après quoi, grossi de quelques affluents d'origines diverses, le fénelonisme se laïcise insensiblement pour aboutir à une formule nouvelle dans la pensée d'un autre grand écrivain de langue française, J.-J. Rousseau. Et le rousseauisme va rapidement conquérir l'Europe de façon beaucoup plus efficace que ne l'avait pu faire le fénelonisme, étroitement lié malgré tout au destin du catholicisme... Nous allons revenir avec quelque détail sur ce trajet singulier du mysticisme à travers notre moderne histoire, sur ce prodigieux déversement souterrain, si mal aperçu jusqu'à M. Seillière et si forte-

ment saisi par lui, de la sensibilité religieuse dans la sensibilité laïque. Mais avant d'insister avec notre auteur sur ce tournant décisif de notre civilisation, nous voudrions présenter trois remarques. La première, c'est que rien ne montre mieux la formidable puissance, le caractère torrentiel du mysticisme moderne que de le voir émerger une première fois sous les espèces toutes chrétiennes de la Réforme et, en dépit de toutes les persécutions et de toutes les contraintes, envahir une moitié de l'Europe, puis une deuxième fois, à deux siècles de distance, sous la forme laïcisée du rousseauisme, submerger l'Europe entière et d'abord et surtout les pays qui avaient échappé, naturellement ou par artifice, à la première inondation. Notre seconde remarque c'est que les pays protestants ont joui par rapport aux excès du rousseauisme d'une immunité relative soit que, comme semble parfois le suggérer M. Seillière, le protestantisme soit plus riche que le catholicisme moderne en éléments rationnels et virils, soit que, comme nous inclinons à le croire (les deux explications au reste ne s'excluent point) il soit plus chargé de spiritualité proprement chrétienne et doive être considéré, ainsi qu'aimait à le répéter Emile Faguet, comme un *surcatholicisme* (1). Notre troisième remarque, c'est qu'un rapide coup d'œil jeté sur l'histoire de la sensibilité moderne depuis Rousseau apporte une lumineuse justification à l'interprétation seilliérienne du rousseauisme

(1) Au fond, qu'a fait Calvin à Genève, sinon réussir la tentative même où le pape de Rome avait échoué : l'établissement d'un gouvernement théocratique ?

comme une hérésie chrétienne de nuance *féminine*. On sait le mot de Proudhon qualifiant les romantiques de *femmelins*, et on n'a pas oublié les pages célèbres où Sainte-Beuve évoque l'universelle insurrection féminine qui éclata après l'*Emile* et la *Nouvelle Héloïse*, qui devança la Révolution française, et qui de loin la prépara. M. Seillière rappelle de même avec raison la folle réponse de Lamartine aux hommes de bon sens qui dénonçaient le péril de ses contagieuses chimères : « Qu'importe ! Qu'on dise ce que l'on voudra ! J'ai « pour moi les femmes et les jeunes gens ». Ajoutons qu'à l'intérieur même du catholicisme le mysticisme de nuance féminine n'a cessé de gagner du terrain pendant tout le cours du XIXe siècle, témoin le foisonnement des fades dévotions à la Vierge et au Sacré Cœur. « Nous vivons depuis plus de deux siècles, conclut M. Seillière, *sous le signe de la femme* ». Signe charmant, dirons-nous, s'il n'était trop souvent funeste.

II. — LE QUIÉTISME, PRÉCURSEUR DU ROUSSEAUISME

C'est un pathétique instant de notre histoire que celui qui met en présence et en conflit, pour et contre l'auteur des *Torrents* et du *Moyen Court*, le Cygne de Cambrai et l'Aigle de Meaux. M. Ernest Seillière a évoqué ce conflit avec une sûreté d'intuition, une subtilité d'analyse et une largeur de vues également rares ; il a dessiné en traits inoubliables la figure de ces trois personnages si hau-

tement représentatifs : Madame Guyon, avec son mysticisme sans frein, la prodigieuse intensité de sa vie intérieure, ses dons surprenants de séduction spirituelle, ce talent qu'elle possédait, pour parler avec le Cardinal Le Camus, « de parler de piété de manière à gagner les cœurs » ; Fénelon, le grand seigneur névropathe, animé tout ensemble d'une sincère humilité et d'une tenace volonté de puissance, toujours blessé et toujours souffrant, aspirant de tout son être à se délivrer de ses *croix*, de son *agonie*, de sa *paix sèche et amère*, et dont l'invincible attachement à Madame Guyon vient précisément de ce qu'auprès d'elle seule il trouve, avec les certitudes ravissantes de la révélation intérieure, l'abondance du cœur, la simplicité et le repos ; Bossuet enfin, magnifique de robustesse et d'équilibre, mais ferme jusqu'à la raideur, raisonnable jusqu'à l'incompréhension et qui, n'ayant pas parcouru les étapes de la mystique féminine orthodoxe, moins encore celles du mysticisme féminin exagéré par les Malaval ou les Molinos, lorsqu'il se trouve placé devant l'aboutissement, même soigneusement rationalisé, de l'exégèse guyonienne de la possession divine, recule stupéfait, scandalisé, et condamne, justement sans doute, mais avec une âpreté qui est d'une partie plutôt que d'un juge, avec une étroitesse de vues et pour tout dire un manque de perspicacité psychologique qui pèseront lourdement sur la position orthodoxe du problème capital soulevé par le quiétisme.

En quoi consiste donc cette querelle fameuse qui bouleversa si profondément la fin de notre

XVIIe siècle ? Sans entrer dans le détail d'une doctrine qui n'est plus aujourd'hui qu'une curiosité historique, nous dirons que madame Guyon enseignait une méthode d'oraison ou de dévotion tout « intérieure », caractérisée par une désappropriation totale (ou du moins crue telle) de la raison et de la volonté et par un entier abandon aux directions de la grâce divine, toujours prête à affluer dans les cœurs disposés à la recevoir. Pour justifier dogmatiquement ce dédain de l'effort stoïcien vers la vertu, cette confiance dans l'efficacité de la purification passive, la mystique amie de Fénelon élimine à peu près complètement de son système le Tentateur traditionnel ; le drame du salut ne comporte plus que deux acteurs, Dieu et l'homme ; les épreuves et les tentations même qui assaillent l'âme pécheresse ne procèdent plus de Satan, mais de Dieu qui se plaît à *salir* provisoirement, pour leur infliger une humiliation salutaire, les âmes qu'il a élues ; et donc en luttant contre elles l'homme irait à l'encontre du but qu'il poursuit, qui est l'union avec Dieu, tandis qu'en s'y abandonnant il entre dans le dessein de la toute-bonté divine, et ne tarde pas à recevoir d'elle sa récompense. Parallèlement au rôle de Satan s'atténue chez madame Guyon la notion du péché originel ; l'homme, sorti innocent et pur des mains du Créateur, n'a pas été radicalement, ni même profondément corrompu par la faute d'Adam ; et aussi, contrairement à l'enseignement orthodoxe qui ne considère pas que l'innocence première puisse être entièrement rétablie au cours de la vie terrestre, aucun sacrement, aucune

grâce ne pouvant supprimer la *concupiscence*, sorte de cicatrice du péché originel, madame Guyon soutient que la dévotion « intérieure » et la purification passive abolissent la « cupidité » héritée d'Adam et restaurent dans leur intégrité, bien plus, élèvent à un degré de perfection supérieur, la justice et la bonté originelles. Ce n'est pas d'ailleurs, comme le veut encore l'orthodoxie, au terme d'une route étroite, longue et rude, c'est par un progrès aisé et rapide qu'il est donné à l'homme, pourvu qu'il ne se trompe pas sur la vraie voie, de passer de l'état de péché à l'état de grâce, et ce n'est pas non plus à un petit nombre d'élus, c'est à tous les hommes qu'est ouvert l'accès des états mystiques les plus hauts, jusqu'à la déiformité et à la béatitude. La dévotion « intérieure » enfin n'a que faire de la tutelle ou du secours d'aucune autorité externe, et pour tout dire elle n'a rien de spécifiquement catholique ni même chrétien. Si, énonce tranquillement Madame Guyon, un païen qui n'a jamais connu Jésus-Christ ni les moyens de salut dont Jésus-Christ a doté les hommes s'abandonnait seulement à cet *instinct* qu'a reçu l'homme de se *recouler dans son origine* (1) et d'être réuni à sa source, il participerait dès lors secrètement à la grâce de rédemption que le Sauveur a méritée pour tous les hommes, il serait à Dieu par Jésus-Christ sans connaître Jésus-Christ. Et, passant avec une intrépidité toute féminine de l'hypothèse à l'affirmation,

(1) On notera au passage l'accent prébergsonien de cette formule.

elle va jusqu'à soutenir que le païen *intérieur* l'emporte sur le chrétien, ayant sur lui ce privilège de recevoir directement et sans intermédiaire l'alliance du Très Haut, de sorte qu'on ne voit plus bien à quoi peuvent servir dans aucun cas la Révélation et l'Eglise. En résumé, la passivité *intérieure* substituée à l'effort de la volonté morale, le tentateur infernal à peu près complètement éliminé, la tentation mise dans la plupart des cas au compte de la divinité, le péché originel atténué jusqu'à disparaître, le haut mysticisme démocratisé et le salut universalisé, tels sont les traits caractéristiques du guyonisme, où on reconnaîtra donc aisément une préfiguration du rousseauisme, avec sa morale tout affective, son subjectivisme sans contrôle, sa mystique affirmation de la bonté naturelle, sa conception de la religion naturelle. Que si d'ailleurs il nous fallait prouver que ce passage du Quiétisme au Rousseauisme n'est pas une filiation purement idéale ou symbolique, mais correspond à une réalité historique, nous renverrions entr'autres textes à un passage célèbre de la *X*e *Rêverie*, qui précise les relations spirituelles de Rousseau avec sa « Maman », fraîchement convertie comme lui au catholicisme : « Par l'emploi que je fis de mes loisirs aux Charmettes, écrit-il, aidé des leçons de madame de Warens et de son exemple, je sus donner à mon âme, encore simple et neuve, la forme qui lui convenait davantage et qu'elle a gardée toujours, les sentiments expansifs et tendres faits pour être son aliment ». Déjà dans la *III*e *Rêverie* il avait affirmé que son cœur s'at-

tacha *sincèrement* à la foi catholique après qu'il l'eut acceptée pour sienne dans les peu édifiantes conditions que l'on connaît. Les instructions et les exemples de madame de Warens surent en effet l'affermir dans cet attachement. Puis la solitude champêtre où il passa la fleur de sa jeunesse et l'étude des *bons livres* auxquels ils se livra tout entier pendant son séjour aux Charmettes vinrent renforcer en lui, auprès de son hôtesse, ses dispositions natives aux sentiments affectueux et le rendre, dit-il, textuellement *dévôt presque à la manière de Fénelon*. Il faut rapprocher cette confidence des déclarations faites quelques années auparavant par Jean-Jacques à son disciple Bernardin de Saint-Pierre au cours de leurs promenades dans la banlieue de Paris. Lorsque le nom de l'Archevêque de Cambrai venait réveiller ses souvenirs de piété : « J'aurais voulu, disait-il, être son laquais pour devenir son valet de chambre ! » Singulière formule d'admiration, note M. Seillière, et qui n'était sans doute qu'une réminiscence de jeunesse chez l'ancien laquais de la maison de Gouvon, mais qui, associée aux larmes d'attendrissement qui l'accompagnèrent, en dit long sur la place tenue par le fénelonisme dans la formation morale de Jean-Jacques Rousseau (1).

(1) Il est permis de se demander ce qui eût pu advenir si le catholicisme, au lieu d'exclure brutalement le quiétisme, c'est-à-dire de le condamner à poursuivre une existence souterraine et à émerger finalement en dehors de son enceinte, eût su l'intégrer et l'assimiler en le rationalisant, ainsi que s'était efforcé de le faire Fénelon lui-même. Sur cet effort de Fénelon pour rationaliser le quiétisme et sur l'incompréhension soupçonneuse avec laquelle il fut accueilli

III. — SUGGESTIONS CHRÉTIENNES DE SOCIOLOGIE MYSTIQUE

Si rapide qu'elle ait été, l'évolution qui a conduit la pensée et la sensibilité françaises du quiétisme au rousseauisme n'a pas été cependant abrupte et sans transition. Diverses tentatives de synthèse mystique peuvent être considérées comme des étapes entre le mysticisme chrétien de nuance féminine qui a tenu tant de place au XVIIe siècle et le mysticisme rousseauiste qui domine la seconde partie du XVIIIe siècle. Nous venons de montrer dans le quiétisme, en dépit de son hostilité affichée contre le moi humain, un effort vers une psychologie *optimiste* dans le sein du christianisme traditionnel qui enseigna de tout temps la psychologie *pessimiste* de la chute originelle. Parallèlement à la psychologie quiétiste, nous allons voir se constituer au cours du XVIIe siècle une sociologie nettement mystique qui, se combinant

par Bossuet, l'ouvrage de M. Seillière contient une étude d'un passionnant intérêt à laquelle nous ne pouvons que renvoyer le lecteur. Contentons-nous de noter ici qu'une forme de piété dans laquelle un homme et un chrétien de la valeur de Fénelon trouvait tout ensemble la satisfaction de l'esprit et la paix du cœur, et qu'il croyait pouvoir ramener à la mesure de l'enseignement orthodoxe, méritait sans doute une considération plus attentive et plus bienveillante. En fait, les travaux des psychiâtres modernes ont montré que pour certaines espèces de névropathes, qui sont aujourd'hui légion, et dont Fénelon peut être considéré comme l'ancêtre, l'hygiène morale affective, convenablement rationalisée, réussit beaucoup mieux que l'hygiène consciente, énergique et volontaire.

avec elle, jouera un rôle capital à la fin du siècle suivant.

L'origine de ce singulier mouvement d'idées, telle qu'elle a été récemment élucidée par les excellents travaux de MM. E. Chinard (1) et René Lote (2), doit être cherchée dans l'imprudente apologétique des Jésuites missionnaires qui concentrent entre leurs mains, de 1630 à 1690 environ, le monopole de la prédication religieuse dans les régions colonisées ou visitées par les nations chrétiennes au-delà des mers, et dont les *Lettres édifiantes*, le seul journal amusant de l'époque au dire de Michelet, étaient alors l'objet d'une lecture universelle. Dans les débuts de cette publication, remarque M. Chinard, les récits sur la vie sauvage flottent entre le dénigrement et l'estime, car si l'objet principal des *Lettres* est de procurer des subsides aux missionnaires, et si par suite le ton des comptes rendus doit être d'un optimisme encourageant, cependant les Pères Jésuites se souviennent d'abord qu'ils ont à juger des hommes de la nature, privés des bienfaits de la Révélation et des grâces de la Rédemption. Mais, à mesure que le temps passe, on voit prédominer l'estime et bientôt l'admiration. Les Peaux-Rouges ont physiquement la beauté antique, ils évoquent les silhouettes de César et de Pompée, d'Auguste et d'Othon ; par leur éloquence grave et nourrie, ce sont de vrais Romains du *Conciones ;* enfin

(1) L'exotisme américain au XVIIe siècle (1911). L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIIe siècle (1913).

(2) Du christianisme au germanisme (1914).

leurs usages trahissent les plus rares qualités du cœur. Aussi, même suppliciés par eux, leurs catéchistes restent-ils leurs admirateurs. « Et pourtant ils sont bons », continuent de témoigner les martyrs qui reviennent mutilés du poteau de torture.

Le P. Chauchetière, traduisant par une affirmation théorique ces impressions de la vie quotidienne chez les primitifs, ne craint pas d'écrire dès 1694 : « Nous voyons dans les sauvages les beaux restes de la nature humaine, restes qui sont entièrement corrompus parmi les peuples policés ». Ainsi, observe M. Seillière, selon ce religieux, les premiers fils d'Adam auraient conservé des restes de son excellence initiale — ce qui est un dogme nouveau — et les lointains exotiques qui ressemblent encore à ces générations humaines privilégiées souffriraient *moins* du péché originel que la branche européenne de la descendance d'Eve puisqu'ils n'ont pas eu le tort de se *policer*. Quelques années encore, et de moins scrupuleux chrétiens soutiendront que les sauvages ne souffrent pas du tout des conséquences de la chute adamique et que le véritable péché originel n'est pas un péché *de la nature* mais un péché *contre la nature ;* nous aurons alors l'affirmation sans ambages de la *bonté naturelle*, l'anathème jeté à la civilisation et à la culture *corruptrices*. Remarquons au passage que madame Guyon eut un cousin missionnaire, dont elle a noté dans son autobiographie l'influence sur sa vive imagination juvénile, que Fénelon eut un frère dans les Missions du Canada, souhaita un moment de suivre

son exemple et fit des *Lettres édifiantes* une des principales nourriture spirituelles de sa jeunesse, et nous ne nous étonnerons plus de retrouver dans la *Bétique* de son *Télémaque* quelque chose comme le Canada des Pères Jésuites.

C'est une disposition naturelle aux voyageurs de dire merveille des pays lointains qu'ils ont visités, et les moralistes inclinent aisément à parer de mille vertus quelque peuple étranger pour faire mieux ressortir la corruption de leurs compatriotes. Le sage Montaigne lui-même commente avec une partialité visible les réponses qu'il obtint des sauvages venus du Nouveau Monde à la Cour de Charles IX, mais il admire ces exotiques en précurseur du XVIIe siècle classique plutôt que du XVIIIe siècle rousseauiste, puisque ce dont il leur fait compliment c'est de mener une vie réglée autrement que par l'usage ou l'instinct, et de se gouverner par les lois de la raison. De cette très peu clairvoyante appréciation on conclurait donc à la *raison naturelle* de l'homme (thèse acceptable en un certain sens), mais non à la primordiale *bonté* de son instinct. Ecoutons au contraire, à la fin du XVIIe siècle, le baron de La Hontan, dans un des récits de voyage les plus appréciés de l'époque, s'exprimer sur les Hurons par la bouche d'un Huron, son interlocuteur supposé : « Vivent les Hurons qui sans lois, sans prisons et sans tortures, passent leur vie dans la douceur et dans la tranquillité, jouissant d'un bonheur inconnu aux Français ! Nous vivons simplement dans les lois de l'instinct et dans la conduite innocente et sage que la nature nous a imprimée

dès le berceau ». Voilà cette fois très nettement posée l'affirmation qui servira de base à la psychologie optimiste de Jean-Jacques Rousseau.

La thèse de la *bonté naturelle* ne tarde pas à se compléter par la thèse de la *religion naturelle*. Dans un ouvrage considérable publié en 1724, *Les mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, le P. Lafitau soutient que les Indiens sont religieux de naissance et non pas athées comme l'avait prétendu La Hontan. Ils restent en notre temps les seuls dépositaires de cette religion naturelle fondée sur une révélation primitive universelle et parvenue à sa perfection avant le christianisme, lequel est venu simplement la couronner. En 1732, le P. Buffier, autre américaniste de marque, puis en 1744 le P. Charlevoix dont *Le Génie du Christianisme* a dit les mérites, s'expriment tout à fait dans le même sens, et leurs assertions téméraires éveillent dans l'atmosphère morale de leur temps d'innombrables échos. Et certes, quand les Jésuites assimilent presque entièrement la religion des Indiens ou des Chinois au christianisme, c'est dans le dessein d'aider à la diffusion de la foi catholique, qu'ils se plaisent à montrer en quelque sorte préformée dans l'esprit et le cœur de l'homme naturel, mais lorsque, emportés par leur zèle, ils présentent en exemple et en modèle à leurs contemporains de prétendus peuples *sages*, qui ont atteint à la sagesse par le seul effort de leurs lumières naturelles, ils fournissent, comme ils s'en apercevront trop tard, une arme redoutable à la propagande anti-catholique et anti-chrétienne des philosophes. C'est par

cette *contamination* de la raison et de la foi, diminuées l'une et l'autre et arbitrairement infléchies l'une vers l'autre, que se forme au milieu du XVIIIe siècle cette singulière et équivoque notion de *religion naturelle* ou *rationnelle*, moyen terme entre l'athéisme et la religion révélée, et qui, en même temps qu'elle revêt la nature d'une teinte mystique, prête volontiers à la raison profane une sorte de mission sacerdotale. La religion se répand alors au-delà des frontières du christianisme pour déborder sur le siècle : il est entendu que l'humanité atteint d'elle-même à la connaissance de Dieu par *cette inspiration sacrée que donne la nature*. La raison, dit très justement M. Lote, devient mystique et le mysticisme se pare du nom de la raison. C'est bien cela, appuie M. Seillière, et tel est le secret du prétendu rationalisme, si peu raisonnable en effet, de la deuxième génération encyclopédique qui fut aussi la première génération rousseauiste et romantique : c'est en réalité un mysticisme naturiste qui usurpe le nom de la raison. On voit par là une fois de plus, ajouterons-nous, que le prodigieux succès de J.J.-Rousseau a tenu non point à l'originalité de ses vues, mais tout au contraire à leur vaste diffusion préalable, et que son rôle a consisté à préciser et à systématiser, en même temps qu'à revêtir des prestiges de l'éloquence et de la poésie, le mysticisme déjà laïcisé de son époque, de même que Madame Guyon et Fénelon s'étaient efforcés de systématiser avant lui, dans le cadre de l'orthodoxie chrétienne, les aspirations nouvelles de la sensibilité de leurs contemporains.

IV. — LA PART DU CLASSICISME

Quelle place tient pourtant dans ce grand mouvement intellectuel et moral *l'esprit classique* à qui Taine en imputait, comme on sait, la responsabilité principale ? Sur cette importante question, que le géométrique esprit de Taine a si fort embrouillée ou pour mieux dire si arbitrairement simplifiée, M. Ernest Seillière a des indications excellentes. Pris en son centre et chez ses authentiques représentants, l'esprit classique, dit-il, ne saurait être défini par l'*abstraction* comme le veut Taine, au sens du moins où abstraction impliquerait mutilation ou appauvrissement du réel ; c'est au contraire un esprit vigoureusement concret et expérimental, non point rationaliste, si un certain rationalisme moderne consiste à revêtir des formes respectées de la raison les suggestions du sens propre et de l'affectivité individuelle ou collective, mais véritablement rationnel, si la raison n'est autre chose que le trésor accumulé de l'expérience et de la réflexion humaines. La psychologie classique, clairvoyante et ferme, toute nourrie de la tradition stoïco-chrétienne, est une psychologie essentiellement réaliste, et sans doute notre connaissance de l'homme est aujourd'hui plus riche de faits que celle de nos pères du XVIIe siècle en conséquence de l'effort d'investigation méthodique du monde qui s'est poursuivi depuis lors, mais notre esprit scientifique et la raison classique n'en sont pas moins de même inspiration, et en contradiction l'un et l'autre avec le chimérisme ra-

tiocinant de la deuxième génération encyclopédique et de Jean-Jacques Rousseau. Ce divorce de la raison et du réel qui caractérise l'aspect principal de la pensée française dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, divorce poussé jusqu'au point que, comme l'a noté M. André Lichtenberger dans son excellent ouvrage sur le *Socialisme utopique*, certains voyageurs de ce temps se montrèrent littéralement atterrés lorsqu'ils durent constater que les sauvages ont parfois des vices, et que leurs lecteurs *se refusaient à les en croire*, ce divorce qui devait être si fécond en conséquences si funestes n'a donc assurément point sa source dans l'esprit classique.

On doit admettre cependant que le classicisme a pu jouer un rôle dans la formation du mysticisme romantique et révolutionnaire, mais un classicisme *dévoyé*, détourné de ses directions essentielles, détaché de son alliance séculaire avec la psychologie stoïco-chrétienne qu'il avait si puissamment contribué à créer. D'une part en effet Descartes, en affirmant que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, en considérant la raison comme une faculté innée et dès l'abord achevée en l'homme, a pu paraître appuyer de son autorité l'affirmation de la raison naturelle ; thèse légitime, encore une fois, si elle veut dire que l'homme possède naturellement un germe de raison qu'il lui appartient de développer par la méthode et la culture, thèse fausse et dangereuse si elle signifie que l'homme *naturel* reçoit du ciel une raison toute faite dont il n'aurait qu'à écouter les oracles. Or c'est dans cette se-

conde acception que le XVIIIe siècle déclinant s'est plu à interpréter cette thèse, avec une partialité si obstinée et si aveugle que les plus éclatants démentis de l'expérience n'ont pu l'en détromper. Ainsi en un certain sens on peut accorder que la psychologie mystique du XVIIIe siècle procède de l'esprit classique sous sa forme cartésienne, mais comme une hérésie procède d'une orthodoxie, par isolement et exagération d'une tendance ou d'une direction de pensée. D'autre part la sociologie classique, essentiellement rationnelle et expérimentale à son point d'arrivée, chez un Sénèque ou un Marc-Aurèle, a pu néanmoins fournir sa contribution à la moderne sociologie mystique par un trait qui se retrouve chez nombre de poètes et de penseurs de l'antiquité, Hésiode et Platon, Théocrite, Virgile et Plutarque lui-même : la séduisante chimère de l'âge d'or. Combiné avec l'âge d'or hébraïque, c'est-à-dire avec le paradis terrestre et le Noachisme patriarcal, qui suggère également l'idée d'une révélation primitive, ce pseudo-classicisme encouragea des chrétiens, dès lors ébranlés dans leurs convictions dogmatiques, à rayer le péché originel de leur profession de foi. Et l'on sait combien en particulier l'imagination romanesque de Fénelon, du Fénelon de *Télémaque*, fut dominée par ce souriant phantasme. Or le succès de *Télémaque*, il ne faut pas l'oublier, fut immense, européen, très durable, tellement qu'il faut attendre jusqu'à *l'Héloïse* pour en trouver un pareil. Et les aventures du fils d'Ulysse devinrent une source intarissable d'hérésie en matière de sociologie et de politique comme le

quiétisme l'était devenu en matière de psychologie et de morale, les deux tendances devant s'associer plus intimement par la suite dans la mentalité de Rousseau.

Télémaque est en effet un païen des temps fabuleux que Fénelon a doté d'exquises vertus chrétiennes, sans jamais faire sentir à ses lecteurs qu'un roitelet de cet âge de fer dont Hésiode nous a tracé l'âpre peinture ne pouvait ressembler en rien à son héros. Les habitants de la Bétique, tels que les décrit le phénicien Adoam qui les a visités près des Colonnes d'Hercule, sont à peu de chose près les Hurons de Montaigne, du P. Chauchetière ou de La Hontan, des hommes de la nature qui n'ont pas besoin de magistrats car leur conscience est leur juge, qui, lorsqu'on leur vante les peuples qui jouissent des conquêtes de la civilisation répondent sagement : « Ces peuples sont donc bien malheureux d'avoir employé tant de travail et tant d'industrie à se corrompre eux-mêmes ! » et qui enfin, pacifistes résolus, s'attirent à force de vertu le respect des peuples voisins et résolvent ainsi, en le supprimant, l'antique problème de la guerre. Enfin il est à peine besoin de rappeler la plus connue des utopies de Télémaque, Salente, ville fondée chez les Manduriens par Idoménée, Roi de Crète, et à laquelle Mentor donne des lois qui renferment la quintessence de la politique fénelonienne, mélange d'optimisme psychologique sans mesure et de tenace préjugé aristocratique. Chacune de ces évocations prestigieuses aura de longs échos dans la littérature morale du siècle de Rousseau, mais on comprend que Louis XIV

avec son ferme bon sens, averti déjà par Bossuet des tendances *romanesques* de Fénelon en matière de religion et constatant dans le Télémaque des tendances également *romanesques* en matière de politique, ait trouvé dans la publication de cet ouvrage un nouveau et puissant motif de confirmer la disgrâce du précepteur de ses petits-fils et de la rendre irrévocable.

V. — DU PLATONISME AU MYSTICISME PASSIONNEL, PAR LE LYRISME COURTOIS, LE ROMAN DE CHEVALERIE, LA PASTORALE

Ayant cherché et trouvé dans l'hérésie quiétiste et dans l'imprudente apologétique des Jésuites missionnaires les sources proprement religieuses du Rousseauisme, M. Ernest Seillière s'est avisé que cette double influence, si elle rendait un compte suffisant du mysticisme psychologique et social, n'expliquait point ou n'expliquait que très partiellement le mysticisme passionnel qui devait être une caractéristique non moins frappante du romantisme. Alors se souvenant que Rousseau dès sa première enfance avait été grand liseur de romans, et, de son propre aveu, avait puisé sur la vie, dans ses précoces lectures, « des notions bizarres et romanesques dont l'expérience et la réflexion ne purent jamais bien le guérir », tellement que dans ses dernières années il finit par détacher entièrement son âme du monde réel pour la fixer « dans les régions éthérées » et par « nourrir de ses seules chimères

un cœur que le besoin d'aimer avait toujours dévoré », M. Ernest Seillière a orienté son enquête vers les sources romanesque du mysticisme passionnel et il en a consigné les résultats dans le volume, véritable philosophie de l'histoire du roman, intitulé *Les origines romanesques de la morale et de la politique romantiques.*

*
**

On sait qu'une thèse fort répandue, depuis surtout que Renan lui prêta, avec la séduction de son talent, la ressource d'une dialectique experte à solliciter les textes, attribue à l'âme celtique la paternité de la conception érotico-romanesque du monde et de la vie. Après Arbois de Jubainville et Léon Clédat, M. Ernest Seillière, par de simples rapprochements de faits et de dates, démontre aisément que l'amour tel qu'il apparaît dans la primitive littérature celtique, avant que la conquête normande eût commencé de vulgariser la langue et les idées *romanes* au delà de la Manche, est un sentiment tout à fait rudimentaire, impulsif et barbare, ne ressemblant en rien à cet amour exalté et délicat, principe de tout honneur et de toute vertu, qui va devenir rapidement le thème exclusif de la lyrique courtoise et des romans de la Table Ronde. Les romans qu'on qualifie de bretons, dit-il spirituellement, ne sont pas plus bretons qu'*Hernani* n'est une pièce espagnole ; à la littérature celtique nos poètes français ont emprunté sans doute nombre de leurs sujets, mais ces sujets ils les ont développés, modifiés, trans-

formés à leur façon pour les adapter au goût déjà raffiné de leurs contemporains et compatriotes, et ils y ont introduit notamment cette conception de l'amour courtois qui a fleuri sur notre sol et s'est répandue de là par toute l'Europe.

Mais encore cette conception d'où leur venait-elle, d'où en avaient-ils reçu le germe ? De la tradition platonicienne, répond M. Seillière, par l'intermédiaire des néo-platoniciens, des Pères de l'Eglise, du pseudo-Aréopagite et enfin des clercs méridionaux qui les premiers mirent en œuvre de façon originale les suggestions classiques et chrétiennes de cette nature que leur avaient fournies leurs études et leurs lectures professionnelles.

Tous ceux qui ont quelque familiarité avec la doctrine platonicienne se rappellent les pages admirables du *Banquet* où Phèdre, puis Diotime, l'étrangère de Mantinée, exposent la célèbre théorie de *l'amour moralisateur*. Il n'est rien au monde, déclare Phèdre, ni la naissance, ni l'honneur, ni les richesses, qui soit capable au même degré que l'amour d'inspirer à l'homme ce qu'il lui faut pour se bien conduire, c'est-à-dire l'horreur du mal et l'émulation dans le bien. Celui qui veut remplir dignement sa destinée, développe Diotime, doit s'élever par degrés au culte de la Beauté véritable ; il commencera par rechercher la beauté du corps, puis la beauté de l'âme, puis la beauté propre aux sciences, enfin la beauté en soi, beauté merveilleuse, non engendrée, non périssable, exempte de décadence comme d'accroissement, dépourvue de forme sensible et d'appa-

rence corporelle, identique et invariable, source de toutes les autres beautés. C'est en contemplant la Beauté éternelle avec l'organe spirituel qui seul est capable de la percevoir qu'on saura produire et enfanter en soi non des images de vertus, mais des vertus authentiques et réelles. Dans le *Phèdre*, avançant d'un pas sur la voie mystique, Platon nous enseigne encore que toutes les âmes humaines ont jadis contemplé dans une autre vie les *essences* des choses ; en s'incarnant et en descendant sur la terre elles ne conservent de cette contemplation qu'une réminiscence confuse, suffisante néanmoins pour que, apercevant ici-bas quelque reflet des images d'en haut, elles se sentent transportées hors d'elles-mêmes au point de ne plus pouvoir se contenir. Enfin Platon, dans le Mythe fameux de l'Androgyne, explique les passions soudaines comme des reconnaissances obscures qui se produiraient entre deux âmes jadis soudées l'une à l'autre par la volonté du Créateur, puis séparées par une nouvelle décision de sa Providence.

Telles sont les notions hardiment mystiques qui, venues sans doute jusqu'à l'Attique de l'Orient arien, sémitique ou égyptien, ont trouvé de si longs échos dans la pensée européenne, surtout lorsque le christianisme, religion d'un Dieu mort *par amour* pour l'humanité coupable, en eut incorporé l'essentiel à sa théologie, dont on sait qu'elle emprunta beaucoup à Plotin, à Proclus, à Jamblique, et plus encore peut-être à l'écrivain mystique Denys, ce néo-platonicien du ve siècle que le Moyen-Age confondit avec Denis

l'Aréopagite, disciple fidèle de Saint-Paul. Il y a lieu de remarquer d'ailleurs avec M. Seillière, afin de distinguer le platonisme antique de la théorie courtoise ou romanesque du Moyen-Age, que le platonisme conserve un caractère plus viril en ses suggestions déjà teintées d'érotisme. La préoccupation militaire demeure en effet au premier plan dans la cité grecque, surtout à l'heure où l'impérialisme lacédémonien, et bientôt macédonien, menace d'asservissement les communautés helléniques. L'amour platonique originel a donc surtout l'aspect d'une amitié éducatrice de caractère martial, et Socrate est pour Alcibiade un compagnon d'armes intrépide et exemplaire en même temps qu'un initiateur philosophique. Mais à travers le néo-platonisme le caractère ferme, presque ascétique de l'érotisme platonicien s'évapore ; dans le milieu social d'Alexandrie, fort peu propice à la culture des qualités viriles, et très ouvert en revanche à la luxure orientale, la doctrine se féminise, et, en dépit du renouveau de faveur dont bénéficieront au Moyen-Age les vertus guerrières, il restera quelque chose de cette féminisation dans la littérature courtoise qui fait d'une Iseult ou d'une Oriane les éducatrices de Tristan ou d'Amadis sur le chemin de toute vertu. En d'autres termes la Vénus *Uranie*, seule prônée par Platon, cédera dans le platonisme courtois du Moyen-Age son rôle à la Vénus *populaire* que le philosophe faisait profession de dédaigner.

*
**

Il semble que ce soit dans le Limousin et le Poitou, c'est-à-dire sur la ligne de contact entre les deux civilisations dites de Langue d'Oc et de Langue d'Oil que naquit, vers la fin du XIe siècle, la conception « courtoise » de la passion amoureuse, sans doute sous l'influence de clercs doués de talents poétiques ou de bourgeois instruits en vue de la cléricature qui combinèrent dans leurs effusions lyriques les élans du mysticisme néo-platonicien christianisé avec les exaltations du désir charnel. Par la suite, nous le verrons, la conception de l'amour profane raffinée de la sorte réagira sur la mystique chrétienne pour la porter à des subtilités théologiques et à des délicatesses morales toutes nouvelles.

La littérature courtoise, remarque après Fauriel M. Ernest Seillière, s'est développée à la limite des deux classes supérieures de la société laïque, chez les nobles pauvres et chez les bourgeois cultivés, qui courtisèrent les uns et les autres des femmes d'une situation sociale beaucoup plus élevée que la leur. Ils regardaient donc ces femmes, éminentes par le rang et par la beauté, avec cette sorte d'adoration respectueuse et de soumission contrite qui persistera dans notre littérature romanesque pour atteindre son apogée chez Jean-Jacques, dont on se rappelle sur ce point les étranges « Confessions ». L'exaltation amoureuse, considérée par eux comme le principe de toute bravoure et de toute vertu, était désignée dans la

langue provençale par le mot *joy*, que l'on peut, explique Fauriel, traduire au besoin par le mot de joie, mais en y mettant une nuance qu'il convient de souligner. La langue romane en effet, par un curieux raffinement, a pour tous les adjectifs et pour certains substantifs deux formes distinctes, l'une masculine et l'autre féminine, que l'on emploie pour marquer dans un objet des qualités diverses, analogues à celles que la nature a réparties entre les deux sexes. Ainsi la *joia*, du genre féminin, exprime un état de contentement et de bien-être purement passif où l'âme tend à se recueillir et à se concentrer sur elle-même. Le masculin *joy* au contraire traduit un état d'expansion énergique, une certaine exaltation heureuse du sentiment de la vie, qui conseillera de dépasser en toute rencontre les prescriptions de la simple justice, qui inspirera des actes et des efforts dignes de l'objet aimé, qui se réalisera en bravoure, en valeur, en *courtoisie*. Et la virilité conserve donc encore assez largement ses droits dans cette première étape de la morale érotique moderne.

Ajoutons, pour achever de caractériser la conception courtoise de la passion, que l'exaltation amoureuse pour avoir tout son prix doit être parfaitement spontanée et ne recevoir de loi que d'elle-même, que, pour se conserver dans toute son ardeur et dans toute sa plénitude, elle doit écarter avec soin toutes les influences de la vie prosaïque, et que par conséquent elle ne saurait s'accommoder ni de l'œuvre de chair ni des liens du mariage. Mais comme il est assez malaisé de

faire vivre le désir sans rien accorder aux sens, il ne tarda pas à se créer, à côté de ce sévère ascétisme, une théorie *moyenne* qui accordait au chevalier amoureux, à défaut de la possession totale, des *faveurs* ou satisfactions *licites* graduées selon les règles d'un soigneux protocole, et il n'est pas besoin d'insister assurément sur ce qu'il y a de périlleux et de glissant dans cette position intermédiaire entre les exigences du platonisme et celles de la sensualité.

*
**

La poésie lyrique provençale, de forme savante et de fond affiné, ne s'adressait qu'à une élite. Pour se répandre et se vulgariser, les doctrines passionnelles dont elle s'était fait l'interprète devaient choisir un autre cadre littéraire, et ce cadre fut le roman de chevalerie. Nous ne suivrons pas M. Seillière dans son analyse des productions les plus fameuses du genre nouveau inauguré par Chrestien de Troyes. Notons seulement avec lui que dans le roman de chevalerie la théorie courtoise s'élargit jusqu'à admettre décidément l'adultère comme la forme naturelle et nécessaire du véritable amour, et empruntons-lui un rapide crayon du plus typique des amoureux chevaleresques, ce Lancelot qui exerça sur les imaginations contemporaines un si puissant et si durable prestige. Lancelot, en présence de sa Dame, la Reine Guenièvre, semble subir une sorte de fascination qui ne le laisse plus maître de sa volonté virile ; en apercevant le peigne dans lequel

sont demeurés quelques-uns de ses cheveux, ce guerrier que nul danger ne fait pâlir tombe soudain en défaillance. Sa vue inopinée le plonge dans une extase telle qu'il ne sait plus ce qu'il fait et, lui l'invincible, manque de se laisser vaincre en combat singulier. Croit-il qu'elle a péri, il ne pense plus qu'à la suivre dans la tombe. Il lui sacrifie plus que sa vie, il lui immole son honneur. Il ne songe pas un instant d'ailleurs à se reprocher la trahison dont il se rend coupable envers son seigneur et suzerain [1]. L'amour règne en despote dans son âme, principe des actes les plus valeureux et les plus élevés comme aussi de toutes les capitulations de la conscience. Bref, conclut M. Seillière, Lancelot est le prototype du passionné romanesque qui, à dater des œuvres de Chrestien, n'a plus cessé d'incarner l'idéal érotique de la race européenne.

De son côté Guenièvre n'éprouve pas plus de scrupule à tromper la confiance de son époux ; elle répond à la passion de Lancelot par une passion égale, ce qui ne l'empêche pas d'ailleurs de faire preuve à son égard d'une extrême dureté quand elle apprend qu'il a réfléchi quelques secondes avant de braver l'infamie pour la rejoin-

1. Dans l'histoire du petit Jehan de Saintré, dont on a pu dire qu'elle fut le Télémaque du xve siècle, après avoir conduit jusqu'au comble de ses vœux le jeune page dont la Dame des Belles-Cousines a entrepris l'éducation amoureuse, l'auteur conclut : « Et tant laisserai-je ci à parler de leurs amours qui furent si *loyales* et si secrètes que oncques plus loyales et mieux conduites en ce monde ne furent ! » Car tel était déjà le sens du mot *loyal* dans la langue amoureuse du xve siècle.

dre; et ce n'est point méchanceté ni ingratitude, car, selon le code l'amour courtois, ces caprices apparents, ces passagères rigueurs ont pour but de rendre Lancelot meilleur, de le faire valoir davantage; ce sont autant d'épreuves destinées soit à le confirmer dans son amour, soit à l'exalter dans sa vaillance. Quand de tels raffinements auront passé de la galanterie profane dans la piété amoureuse, ils y produiront les subtilités du quiétisme qui inquièteront et scandaliseront les Nicole et les Bossuet. Mais il est juste d'ajouter que sous ses formes les plus pures et les plus élevées le platonisme courtois a apporté de précieuses contributions à la haute mystique, qu'il a fourni notamment son inspiration principale à la conception dantesque de l'amour, source de poésie en même temps que de vertu, et qu'on en retrouve l'influence, affinée et sublimée encore, jusque dans les pénétrantes effusions de l'*Imitation de Jésus-Christ* [1].

La vogue du roman de chevalerie persista jusqu'à la fin du Moyen-Age et s'accrut même avec l'invention de l'imprimerie; et lorsque ces récits

1. Notons ici, avec M. Bédier, que l'autre grand courant de la littérature du Moyen-Age, représenté par les Fabliaux, procède d'une inspiration toute contraire. Les femmes y sont considérées comme des êtres inférieurs et malfaisants, qui ne sauraient êtres matés que par la terreur; encore restent-elles contredisantes, perverses, obstinées, hardies au mal et à la vengeance. Ainsi dans notre ancienne littérature la gauloiserie s'oppose à la préciosité courtoise, la dérision au rêve sentimental, le mépris narquois de la femme au culte enthousiaste de la Dame. Notre littérature classique saura équilibrer et composer ensemble ces deux traditions, qui se sépareront à nouveau par la suite.

vieux de trois cents ans parurent sur le point de lasser un public en qui la Renaissance commençait à susciter des besoins nouveaux, le brillant génie de l'Arioste, du Tasse et des romanciers espagnols vint leur donner un prodigieux regain de faveur. On sait l'histoire de cet *Amadis des Gaules* qui, ayant charmé la captivité de François Ier à Madrid, fut rapporté par lui en France, et, aussitôt traduit par Herberay des Essarts, conquit dans notre pays une popularité sans égale et y suscita d'innombrables continuations et imitations. Le héros du récit, visiblement dessiné à la ressemblance de Lancelot, se montre encore plus émotif, plus facile aux pleurs érotiques, plus entièrement esclave de la Dame de ses pensées. Mais du moins cette dame, la Princesse Oriane, est-elle fille et épousera-t-elle son amoureux en justes noces, après lui avoir été auparavant plus que complaisante. D'une manière générale, ces *Amadis* font peu de place à l'adultère, mais instituent en revanche une véritable école de capitulation amoureuse pour les filles (on sait que Jean-Jacques sera lui aussi fort indulgent à ce genre de désordre passionnel). De là les plaintes que formulèrent bientôt des moralistes peu suspects de pruderie, tels que La Noue, devant les regrettables effets de ces lectures : « J'ai ouï dire à un bon gentilhomme, écrit le vaillant soldat, que ces livres avaient une propriété occulte à la génération des cornes, et je me doute que lui-même en avait fait l'expérience ».

En même temps qu'elles se perpétuaient par le succès persistant de l'épopée romanesque, les tra-

ditions courtoises se rajeunissaient d'autre part au contact des *Dialogues* platoniciens, alors fréquemment imprimés et commentés en Italie et en France. Ce renouveau du platonisme est particulièrement sensible dans l'œuvre de Marguerite de Valois-Angoulême, sœur de François Ier, et l'on peut en suivre l'influence, dans l'*Heptameron* notamment, soit sur la psychologie romanesque qu'il contribue à raffiner et à subtiliser encore, soit sur la mystique chrétienne, qu'il oriente décidément vers la doctrine toute féminine de *l'amour qui justifie*, doctrine dont le quiétisme, on ne l'a pas oublié, allait donner l'expression la plus achevée au cours du siècle suivant, et le rousseauisme, cent ans plus tard, une contagieuse transposition laïque.

Tandis que les libertins « spirituels » platonisaient dans le domaine de la théologie, les libertins tout court n'étaient pas sans se rendre compte des facilités que pouvait offrir le platonisme à leur libertinage. Dans la plupart des romans de la Renaissance, et par exemple dans *les Histoires d'amours tragiques* imitées de Bandello par Belleforest, c'est par une série d'étapes graduées et en quelque sorte rituelles que la séduction progresse des marivaudages éthérés de l'inclination platonique aux substantielles réalités de la possession charnelle, et ce plan et cette progression, il n'est pas sans intérêt de le noter au passage, seront reproduits à peu près tels quels dans la séduction de Julie par Saint Preux.

Telles sont, conclut à ce point de son analyse M. Ernest Seillière, les caractéristiques déviations

de la morale érotique. Elles se retrouveront dans le champ de la mystique chrétienne qui emprunta sans cesse des romans de l'époque, non seulement la forme, mais trop souvent le fond de ses spéculations sur l'alliance divine nouée et conservée par le sentiment de l'amour. C'est ainsi que le romanesque italien aboutit à Catherine de Gênes, suffisamment docile à la discipline ecclésiastique rationnelle, mais en outre aux Campanella et aux Molinos ; l'espagnol à Thérèse d'Avila et à Jean de la Croix, mais en outre aux Alumbrados et à Marie d'Agreda ; le français à François de Sales et à Olier, mais enfin à Saint-Sorlin, à Madame Guyon et au curé de Seurre. La Réforme au contraire, assez méfiante du platonisme et demeurée fidèle en ses plus célèbres docteurs au paulinisme hébraïque et à l'augustinisme romain, aboutit à un renouveau de morale rationnelle avec Melanchthon, Calvin et le Jansénisme ; en même temps que le Concile de Trente préparait la Réforme catholique, solidement morale, des Bérulle, des Bourdaloue et des Bossuet.

*
**

Il nous reste encore une étape à franchir pour rejoindre au Rousseauisme le mysticisme passionnel issu du platonisme et que nous venons de voir inspirer successivement le lyrisme courtois et le roman de chevalerie; cette troisième étape est marquée par l'épanouissement de la Pastorale romanesque, dont *l'Astrée* demeure le modèle, *l'Astrée* qui, de l'aveu même de Rousseau, exerça

sur sa sensibilité enfantine une si profonde et décisive influence.

La Pastorale antique, commence par rappeler M. Seillière, avait été tout d'abord assez réaliste entre les mains de Théocrite et de son école. Mais dans la suite la hantise de *l'âge d'or*, qui trahit (on remarquera au passage cette forte notation psychologique) l'incapacité d'adaptation de l'individu à un milieu social rapidement progressif, trouva dans l'Eglogue un cadre où se déployer à l'aise. On sait combien diserts et polis se montrent déjà les bergers de Virgile. L'utopie parle encore plus hardiment dans le *Chasseur d'Eubée* de Dion, et le roman grec, pénétré de néoplatonisme, se fait aimablement pastoral en même temps que subtilement érotique avec Longus.

Dans le moule que l'antiquité classique lui fournissait ainsi préparé, la Renaissance devait verser cette conception proche parente du platonisme, la morale romanesque, telle que l'avaient constituée la lyrique courtoise et l'épopée arthurienne. Les Italiens se tinrent d'abord assez près de l'antique ; les Espagnols au contraire, imprégnés de « courtoisie » par leurs Amadis, habillèrent sans retard leurs pastorales en romans de chevalerie, amputés toutefois de ce trait viril et guerrier qui en faisait partie intégrante au Moyen-Age, et réduits presque exclusivement à leur portion érotique. Naguère, la courtoisie ou le platonisme avaient du moins remplacé, comme principe d'action, la volonté de puissance par l'amour, avide de conquête et dès lors incitateur de hauts faits ou de perfection sociale, dans l'exaltation du *joy* masculin.

L'amour pastoral moderne, tel qu'il apparaît dans la *Diane* de Montemayor et plus nettement encore dans l'*Astrée* d'Honoré d'Urfé (les deux grands succès du genre) est décidément épuré de tout « impérialisme » vital ; c'est un sentiment timide et langoureux, larmoyant et extasié. Il aboutit à l'entière divinisation de la femme et à l'identification de l'érotisme avec la religion, et rien n'est plus curieux que de trouver dans la bouche des Céladon et des Léonide des déclarations d'un accent déjà tout guyonien et qui, transposées dans les termes de la mystique divine, donneront les thèses quiétistes de la purification passive par l' « épreuve » ou de la totale désappropriation.

Mais ce n'est pas seulement par ce mysticisme passionnel exalté que la pastorale prépare de loin les doctrines morales et sociales de l'hérésie chrétienne mystique au sein de laquelle nous vivons ; en faisant de ses bergers des causeurs de salon aristocratique et des métaphysiciens de l'amour, en transportant sous le chaume la culture la plus raffinée, elle insinue et suggère que l'état de nature est un état social accompli. Et sans doute les premiers lecteurs d'Honoré d'Urfé garderont la claire conscience que ses personnages sont des personnages de rêve, et on se rappelle les jolis vers de Fontenelle évoquant avec une souriante nostalgie les douces sociétés de cette Astrée,

> Où la sagesse même a l'air si peu rigide
> Qu'on trouve de l'amour un zélé partisan
> Jusque dans Adamas, le souverain Druide,

et s'écriant en manière de conclusion :

> Dieu que je suis fâché que ce soit un roman !

Mais Jean-Jacques et son siècle ne croiront plus guère que ce soit un roman, et l'Abbé Desfontaines, dont M. Seillière résume le savant *Discours* sur le genre pastoral, écrira le plus sérieusement du monde qu'aux premiers temps de l'humanité l'amour, unique passion de l'homme, n'était ni un désir effréné ni une molle galanterie, car l'amour-propre du berger ne visait qu'à avoir de la beauté et à exceller dans le chant ; que ces antiques pasteurs ne connaissaient dans le commerce amoureux que tendresse, bonne foi et constance et que d'ailleurs, riches et puissants par le nombre de leurs troupeaux, ils brillaient par l'éducation et par l'esprit, bien différents en cela des rustres qui exercent présentement cette profession devenue vile et mercenaire. Ce sont exactement les bergers de l'Astrée transportés du domaine de la fantaisie consciente d'elle-même dans celui de l'utopie historique.

Le prodigieux et persistant succès de la pastorale a donc cultivé l'esprit utopique en même temps que l'esprit romanesque dans l'âme moderne. Le caractère logique de la pensée française, remarque M. Seillière, procurait, par un si attachant récit, des cadres d'une apparente solidité à cette vue romanesque du monde qui avait récemment émigré du roman de chevalerie dans la pastorale. En outre la société païenne du Forez celto-romain, avec ses druides, ses cérémonies magiques, sa noblesse à l'ordonnance singulière, avait quelque chose d'exotique, et l'on en pouvait retrouver par analogie certains traits dans les monarchies barbares que les explorateurs rencon-

traient en ce temps au-delà des mers. On enferma donc dès lors, par recherche instinctive du succès, la description des pays lointains en des cadres analogues, et par l'utopie historique l'utopie géographique se trouva encouragée et soutenue, — en attendant que le *Discours sur l'Inégalité* et *l'Emile* en vinssent présenter les chimères comme d'incontestables résultats de l'investigation scientifique ou de l'expérience pédagogique [1].

1. Les romans héroïques du XVIIe siècle, la *Cassandre* l'*Artamène*, et à certains égards l'*Astrée* elle-même, font une large part à l'inspiration stoïcienne ou plutarchienne, et c'est par là qu'ils influeront sur le génie de Corneille, mais sous cette surface austère persiste à courir une veine abondante de romanesque. Jean-Jacques, qui les lut avec avidité, en retiendra surtout l'aspect utopique et mollement affectif, tandis qu'aux conteurs du XVIe siècle il empruntera leur suspect et glissant platonisme : car telle sera l'inspiration de sa *Julie*.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU
ET SON TEMPS

Prédominance de l'affectivité sur la raison et la volonté dans le quiétisme, optimisme psychologique intempérant dans le quiétisme encore et dans l'apologétique des Pères missionnaires, confiance exaltée dans la nature chez les philosophes, conception romanesque de la vie et mysticisme passionnel chez les auteurs de romans et de pastorales, nous avons maintenant entre les mains tous les éléments qui devaient entrer dans la formation du rousseauisme, tous les courants dont il devait faire un torrent. Mais il ne faut pas oublier que notre civilisation classique, qui occupe tout le XVIIe et une partie du XVIIIe siècle, représente précisément une victoire sur ces diverses tendances, puisqu'elle repose sur la prééminence de la raison et de la volonté, sur une sage méfiance à l'égard de la nature humaine, sur une soigneuse distinction de la vie et du rêve et sur une conception parfaitement réaliste des passions de l'amour.

Cette définition ne s'applique pas seulement à Descartes et à Corneille, à Racine et à Molière, à Pascal et à Bossuet, elle convient encore, sous certaines réserves, à cette *première génération encyclopédiste*, celle de Voltaire, de Montesquieu et de Buffon, que M. Ernest Seillière distingue très justement de la *deuxième génération*, celle de Diderot, de Volney et de Condorcet, profondément imprégnée déjà de rousseauisme. La première génération encyclopédiste demeure en effet très suffisamment *rationnelle* dans son inspiration réformatrice, et, pas plus que la paternité de l'*esprit classique*, il ne faut admettre la paternité de l'*esprit encyclopédique* dans la genèse du mysticisme révolutionnaire. Le fameux refrain : « C'est la faute à Rousseau, c'est la faute à Voltaire, » enregistre une véritable erreur historique et philosophique, et M. Ernest Seillière dissocie avec un très exact et très fin discernement l'action de celui-ci, héritier (avec des nuances et des réserves) de la conception *rationnelle* du monde lentement grandie à travers le Moyen-Age chrétien, magnifiquement épanouie à travers la Renaissance et le siècle de Louis XIV, et l'action de celui-là, apôtre d'un mysticisme irrationnel dont tous les éléments préexistent dans l'âme de son époque, mais dont il saura faire une si puissante et prestigieuse synthèse que la religion nouvelle datera véritablement de lui.

Mais alors un problème se pose. Lorsque Rousseau parut, l'esprit classique, l'esprit de la première génération encyclopédiste était en possession d'état. Comment expliquer qu'il se soit laissé dé-

posséder ? Il y a le génie, c'est entendu, et nous admettons volontiers que dans une certaine mesure, dans de certaines limites le génie puisse conférer la victoire au plus faible. Mais cette mesure et ces limites demeurent malgré tout assez étroites, et si Napoléon avec 50.000 hommes peut battre Mack qui en a 100.000 il n'y a guère d'apparence qu'il l'eût battu avec 25.000, à plus forte raison avec moins. Voici donc Rousseau en face de son siècle et, lorsqu'il est devenu vraiment lui-même, en butte à une hostilité quasi universelle ; dans l'espace de quelques années cet ancien laquais, cet époux d'une servante, ce père dénaturé, ce corps disgrâcié, ce causeur sans charme et sans esprit aura triomphé de tous ses adversaires. Sans doute il aura trouvé ou suscité, dans l'âme de ses contemporains, d'innombrables complicités secrètes. Mais enfin comment ce qui hier était puissant est-il aujourd'hui devenu débile ? Pourquoi cet esprit classique que nous avons vu si vigoureusement rationnel, si apte à enserrer et à élaborer une vaste et complexe réalité, loin de se renforcer encore et de s'étendre, se vide-t-il progressivement de son contenu (et d'abord, chez Voltaire et les Encyclopédistes, du plus clair de l'expérience psychologique et morale amassée par la tradition chrétienne) jusqu'au jour où, devenu une forme creuse et desséchée, il croira se rajeunir en s'ouvrant, avec la deuxième génération encyclopédique, à l'inspiration rousseauiste (ce sera le rationalisme, si peu rationnel, de la Révolution) ? Quelles sont les lois qui gouvernent la naissance et l'accroissement, la décadence et la mort des grandes formes de la vie

intellectuelle, morale, sociale? Obscurs et difficiles problèmes, dont nous ne pouvons qu'entrevoir la solution. Il semble que, par une inévitable fatalité, ces grandes constructions rationnelles, la philosophie scolastique ou l'esprit classique, une fois parvenues à leur point de perfection ou de maturité, perdent de vue ce qu'il y a de contingent dans leurs origines et de relatif dans leur matière, oublient qu'elles ne sont que des moments d'un certain élan, des réponses à une question dont la plupart des données sont circonstancielles et passagères, et, se considérant comme des espèces d'absolus, relâchant ou rompant leurs attaches avec le sol qui les a portées, avec la vie qui les a nourries, s'immobilisent dans une contemplation de soi orgueilleuse et stérile. Mais la vie continue souterrainement son trajet mystérieux : il faudrait que la forme, fidèle à l'esprit et non à la lettre de sa constitution, se déplaçât avec sa matière et renouvelât à chacune de ses étapes le même chef-d'œuvre d'adaptation et d'élaboration. Mais elle ne bouge point, et l'heure arrive où à côté d'une forme sans vie émerge une vie sans forme. Et les vieilles outres essayent bien de s'emplir de vin nouveau, mais les vieilles outres ne sont plus très souples ni très solides, et le vin nouveau bouillonne et s'enfle furieusement. Elles éclatent, il déborde, on les raccommode tant bien que mal. Voilà notre histoire depuis 150 ans. Revenons à Rousseau.

Entré dans la vie active avec les dispositions d'esprit follement romanesques que nous avons dites, reprend M. Seillière dont nous suivons à

nouveau de très près l'exposé, Jean-Jacques les corrige ou plutôt les adapte jusqu'à un certain point à la situation très particulière qu'il occupe dans l'intimité de Madame de Warens : cette adaptation s'achève durant une période de méditation paisible et de solides lectures, qui se place entre 1736 et 1740. Le jeune rêveur, affecté de troubles nerveux assez graves, se croit à cette époque menacé de mort prochaine. Tournant vers les choses de la religion sa pensée, il sera d'abord rebuté par la mystique mâle et la morale rationnelle du jansénisme. Sur les conseils de son hôtesse, il trouvera le réconfort de son inquiète volonté de puissance dans un mysticisme de nuance féminine où se mêlent les conceptions du roman courtois et la métaphysique quiétiste. Mais il se trompe sur l'état de sa santé, puisqu'il est destiné à vivre quelque quarante ans encore, et la nécessité de pourvoir enfin par lui-même à sa subsistance le contraint de se rejeter dans la lutte vitale, d'affronter la mêlée des intérêts concurrents. Il aborde ainsi la période « philosophique » de son existence et il entreprend de résumer les aspirations rationnelles de son temps avec une réelle vigueur de synthèse. Il jette alors sur le papier les revendications politiques et sociales dont il donnera des fragments au public quand il sera devenu homme de lettres. *Le Contrat social* de son propre aveu, et, selon toute vraisemblance, la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, doivent être rapportés, pour leur conception initiale, à cette heure de sa carrière. Il y a lieu de remarquer que dans le *Contrat social* l'idée de la *bonté naturelle* ne

joue encore aucun rôle. Rousseau en est alors seulement à supposer la raison naturelle à l'homme c'est-à-dire qu'il en reste à l'étape de Bacon ou de Descartes dans l'évolution du mysticisme moderne. Or la conception de l'homme naturellement raisonnable, prudemment entendue, peut fournir, nous l'avons dit, un idéal progressif qui est de tout point acceptable. C'est pourquoi le *Contrat social* doit être considéré comme une estimable utopie stoïcienne ou plutarchienne, d'inspiration suffisamment rationnelle [1], devenue dangereuse seulement par la façon prématurée et systématique dont l'application allait en être tentée. On sait que Jean-Jacques n'a pas manqué de souligner fortement, surtout dans ses Conseils aux Polonais, le caractère essentiellement théorique de cet ouvrage. Quant à la *Profession de foi* insérée dans l'*Emile*, la plupart des commentateurs de Rousseau ont remarqué, après Voltaire, qu'elle y fait enclave ; elle en contredit en effet à peu près toutes les propositions psychologiques et morales ; elle maintient en somme le principe fondamental de la conception chrétienne de l'homme, le dogme du péché originel, dont tout le reste de l'*Emile* est précisément la négation. Cette contradiction s'explique aisément si l'on admet avec M. Seillière,

1. Cette interprétation du *Contrat social*, vraie dans son ensemble, aurait cependant besoin à notre avis d'être nuancée. La notion de *Volonté générale*, transcendante par rapport aux volontés individuelles dont elle n'est pas la somme, mais la *substance*, est une notion nettement mystique, et elle demeure encore aujourd'hui, la justification mystique de tout régime électif.

qui ajoute à cette raison interne de multiples raisons de fait, que la *Profession de foi*, au moins dans sa conception première, date de la période prérousseauiste de Jean-Jacques Rousseau.

Cependant l'échec de sa tentative diplomatique à Venise, puis sa vie besogneuse et difficile sur le pavé de Paris sèment dans sa pensée des doutes amers sur la valeur d'un ordre social où il ne trouve pas sa place. Il revient aux rêveries du verger des Charmettes, et cette régression mentale commencée va le ramener peu à peu vers le mysticisme de nuance affective qui lui avait une première fois procuré le repos. Un concours littéraire institué par l'académie de Dijon provoque sa crise extatique de l'avenue de Vincennes : il en sort avec la conviction d'être investi d'une mission divine, et se pose dès lors en réformateur de son siècle, mais en réformateur encore plutarchien, au moins par le ton et le vocabulaire, car il insinue constamment, presque à son insu, sous des formules stoïques, les suggestions mystiques que lui dictent les secrètes dispositions de son cœur. Contre toute attente, l'ouvrage conçu sous les arbres de l'avenue de Vincennes au milieu de l'ivresse et des larmes, le premier *Discours*, « prend par-dessus les nues » et suscite de toutes parts l'enthousiasme ou la fureur. Dans les commentaires qu'il est amené à en fournir, il en développe le thème principal dans le sens romanesque et mystique jusqu'à formuler en termes précis la folle assertion de la *bonté naturelle* de l'homme, par laquelle il rompt décidément en visière avec l'enseignement psychologique expérimental du christianisme ration-

nel. A la triade chrétienne de l'homme sorti bon des mains de Dieu, corrompu par le péché, restauré par la grâce, Rousseau va substituer, avec quel foudroyant succès on le sait, cette triade de son invention : l'homme sorti bon des mains de la nature, corrompu par la société, restauré par le retour à la nature. Toutefois le stoïcisme plutarchien demeure quelque temps encore son attitude, et il mariera de son mieux la politique pseudo-rationnelle avec la sociologie mystico-romanesque dans son deuxième Discours, sur *les Origines de l'inégalité.*

D'où procède pourtant dans sa pensée cette idée de la *bonté naturelle* qui va exercer sur elle une domination de plus en plus tyrannique ? Nous l'avons dit, la religion ou la religiosité de Rousseau était de cette nuance féminine, tendre et rêveuse, qui est aux antipodes du salubre pessimisme moral de l'enseignement chrétien, et d'autre part Jean-Jacques avait été dès sa prime jeunesse un liseur passionné de ces romans et de ces pastorales dont nous avons essayé de définir l'influence. Mais aux romans que lui fournissait le Cabinet de lecture il ne tarda pas à ajouter ceux qu'enfantait sa propre imagination et qui, exactement appropriés à ses penchants, superposèrent bientôt à la vie réelle dont il était si peu satisfait une vie entièrement fictive, peuplée de figures de rêve, *nos habitants* comme il les appelle, *visions chéries* qui peu à peu prennent pour lui une réalité hallucinatoire, et dont la *société délicieuse* lui tient lieu de tout et le console de toutes ses amertumes. Dans ces régions éthérées de même qu'ici-bas, dit-il, les passions

sont les mobiles de toutes les actions, mais plus simples et plus pures elles n'engendrent ni le mal ni le désordre. C'est que *nos habitants* ont le privilège d'être maintenus par la *nature*, à laquelle ils sont demeurés attachés, dans cet heureux point de vue où sa faveur avait placé tous les mortels, mais que les hommes ont fait la folie d'abandonner. C'est que leur âme a toujours conservé son caractère *originel*. Or les passions primitives de l'homme sont toutes aimantes et douces ; les vrais penchants de la nature sont bons ; *nos habitants*, qui s'y abandonnent, sont donc des êtres *bons*. Pour vertueux c'est autre chose, car la vertu oblige à combattre, à vaincre la Nature, et cet effort est rarement à la mesure de leurs forces. Mais si l'on trouve parmi eux des *coupables* ou même des *criminels* (allusion transparente au vol raconté dans les Confessions et à l'abandon des cinq enfants de Thérèse), jamais on n'y découvrit un *méchant*. Voilà les êtres de songe et de chimère dans la longue familiarité desquels Rousseau, de son propre aveu, a conçu et vérifié l'idée de la *bonté naturelle*, mais, pendant la période « philosophique » de son existence, ce monde de rêve est mis en échec par le monde réel, et l'imagination et l'affectivité du rêveur sont refoulées et tenues en bride par ses facultés rationnelles. L'*Essai sur l'origine des langues*, le *Contrat social*, fondent sur une psychologie nettement hobbiste une morale stoïcienne. La transe extatique de l'avenue de Vincennes marque le moment où l'imagination et l'affectivité prennent décidément le dessus, où le réel est *déplacé* par la chimère. « Une malheu-

reuse question d'Académie, écrit Jean-Jacques parlant de lui-même à la troisième personne, vint tout à coup dessiller ses yeux, lui montrer un autre univers, un véritable âge d'or, des sociétés d'hommes simples, sages, heureux, et réaliser en espérance toutes ses visions par la destruction des préjugés qui l'avaient subjugué lui-même... » L'idée de la bonté naturelle c'est, dit excellemment M. Seillière, *un rêve qui prétend passer pour un fait ;* et sans doute ce renversement des valeurs ne s'effectuera point sans transitions ni même sans retours, et la *Lettre à d'Alembert* par exemple marque un de ces retours très nets aux inspirations du bon sens et de l'expérience morale. Mais enfin la chimère triomphera et l'*Emile* se présente ouvertement comme l'Evangile de la bonté naturelle. L'*Héloïse,* antérieure de quelques mois, nous montre également des êtres de rêve, manifestement issus de la société de *nos habitants*, des gens *de l'autre monde*, dit expressément Rousseau, dont les cœurs honnêtes portent partout jusque dans leurs fautes *les préjugés de la vertu toujours confiante et toujours trahie* (trahie par eux seuls, note au passage M. Seillière) et qui, ne trouvant nulle part ce qu'ils sentent, se replient sur eux-mêmes, se détachent du reste de l'univers et créent entre eux *un petit monde différent du nôtre*. Le premier livre du célèbre roman, conçu dans une extase érotique sans scrupule ni réserve, est un long, éloquent et insidieux plaidoyer en faveur de l'instinct sous le nom de vertu et de la volupté sous le nom d'amour. La suite, visiblement influencée par l'intervention de Saint-

Lambert (Wolmar) dans la passion de Jean-Jacques (Saint-Preux) pour Madame d'Houdetot (Julie) est moins immorale, et Rousseau, qui abdiquait malaisément ses prétentions de moraliste, en a profité pour présenter les peintures affectives et voluptueuses du début comme destinées à faire lire les leçons morales qui viendront les couronner. Mais il nous a dit lui-même, dans la *Lettre à d'Alembert*, contemporaine de l'*Héloïse*, ce qu'il pensait d'une telle méthode didactique quand il ne sentait pas le besoin d'y recourir pour sa part afin de s'assurer le succès. Parfaitement conscient au reste de la contradiction flagrante qui existe entre ces deux ouvrages, il s'en excuse sur ce qu'il est homme et que l'homme est un *tissu d'inconséquences*; il n'hésite même pas à se faire un mérite d'être resté fidèle à la morale rationnelle dans sa *Lettre* tout en se préparant à la saper dans sa *Julie*. Un des deux écrits du moins, proclame-t-il, portera de bons fruits! Et ce jugement nous révèle que dès qu'il sort de son rêve et échappe à la société de *nos habitants*, il sait fort bien reconnaître les tendances véritables et les fruits inévitables de son roman, qu'au reste vers la fin de sa vie il exclura de ses œuvres complètes, désavouant ainsi le plus influent de ses ouvrages.

La publication de l'*Emile* ouvre dans la vie de Jean-Jacques une troisième et dernière période. De l'extase de l'avenue de Vincennes jusqu'à l'*Emile*, il s'est considéré comme délégué par le ciel pour annoncer à l'humanité, si longtemps trompée par la psychologie chrétienne et rationnelle sur sa véritable nature, la bonne nouvelle de son

intime alliance avec une divinité tutélaire. Le scandale soulevé par l'*Emile*, les persécutions dont il fut l'origine pour son auteur, la honte d'avoir vu sa fanfaronnade de vertu démasquée par Voltaire, son foyer dégradé par la présence d'une basse et vulgaire compagne, tout concourt à l'incliner vers la misanthropie et à le confiner dans la solitude ; il ne renoncera pas pour autant à sa chimère de la bonté naturelle, mais il en viendra à ne plus se l'appliquer qu'à lui seul et, ayant rompu décidément toute attache avec la société des hommes, il achèvera sa douloureuse existence dans un mystique tête-à-tête avec le Dieu-nature. C'est dans cette troisième période, marquée par les *Confessions*, les *Dialogues*, les *Rêveries*, qu'il élabore ce qu'on peut appeler la religion rousseauiste, religion dont le trait essentiel est l'extase naturiste, l'ivresse divinisante de la communion avec la vie universelle, et où M. Seillière a très justement montré une transposition laïque du quiétisme. Les persécutions et les calomnies dont il est accablé lui apparaissent comme une « épreuve » qu'il doit supporter sans murmure, tout ce qu'il a encore à faire en ce monde étant de s'y regarder comme *purement passif* (c'est la passivité guyonienne), mais cette épreuve ne lui est pas envoyée en châtiment d'une faute, bien au contraire c'est parce qu'il est innocent qu'il est persécuté. Dès lors le censeur rigide des vices de son temps se transforme en Messie souffrant et décrié pour sa prédication salutaire. Oui, seul dans le monde moderne il est né exempt de cette tare originelle qui pèse sur l'humanité *civilisée*, seul il a conservé intact

en son sein le trésor de la bonté originelle, seul il est *l'homme de la nature primitive;* sur lui seul le péché d'origine, comme disent les chrétiens, l'hérédité carnassière de l'homme, comme diront les transformistes, n'a pas imprimé sa marque, et c'est là ce qu'avec P. M. Masson M. Ernest Seillière nomme justement son *immaculée conception*, car tel est exactement le sens de ce terme dans la langue théologique. Mais un tel privilège entraîne un devoir, une mission véritablement divine : annoncer la nature aux hommes artificiels et corrompus, éveiller chez eux le sens et le regret de leur innocence perdue, leur montrer la voie de la restauration et du salut. Ainsi, se présenter comme une sorte de prophète de la nature, de nouveau Christ d'une nouvelle Alliance, telle est la forme subtile que revêt finalement le Messianisme orgueilleux de Jean-Jacques, et le trait essentiel de ce mouvement mystique est bien la négation expresse du péché originel. Nous allons voir le mysticisme rousseauiste de la bonté naturelle engendrer la Révolution, comme nous verrons la glorification rousseauiste de la passion, de l'affectivité, de l'instinct, engendrer le romantisme.

QUATRIÈME PARTIE

—

LES DÉVELOPPEMENTS DU ROUSSEAUISME

ROUSSEAUISME ET RÉVOLUTION

LES GRANDS COURANTS DU MYSTICISME MODERNE

I. Le mysticisme démocratique :
Edgar Quinet.

II. Le mysticisme social :
Fourier, Proudhon, Karl Marx.

III. Le mysticisme passionnel :
Saint-Preux, René, Manfred, Madame Bovary.

IV. Le mysticisme esthétique :
Stendhal, Vigny, Flaubert, Barbey d'Aurevilly.

V. Le mysticisme racial :
Aryanisme blanc et aryanisme noir.
De laryanisme au germanisme.

LES DÉVELOPPEMENTS DU ROUSSEAUISME

ROUSSEAUISME ET RÉVOLUTION

Avant d'exposer sa propre théorie de la Révolution, M. Ernest Seillière commence par examiner la célèbre théorie de Taine, selon laquelle l'*esprit classique*, défini par la considération de l'homme abstrait, par le développement de la raison *oratoire* ou *raisonnante*, serait la cause unique ou principale des événements de 1789. Nous en avons assez dit pour faire pressentir son attitude à l'égard de cette thèse. L'esprit classique, pris chez ses authentiques représentants, ne correspond point du tout à la définition qu'en donne Taine, et n'a pu contribuer à la Révolution, nous l'avons indiqué déjà, que d'une façon très indirecte et très détournée, dans la mesure où il a donné asile à l'illusion de l'âge d'or, dont nous avons vu le rôle dans la préparation de l'hérésie rousseauiste. Pris chez les Encyclopédistes de la première génération, il commençe à donner des signes de sécheresse et de raideur, mais il est encore vigoureux,

et, moyennant quelque extension et assouplissement, M. Ernest Seillière estime qu'il eût pu servir de point d'appui et de levier pour une entreprise nécessaire de réforme sociale rationnelle. Mais chez les Encyclopédistes de la deuxième génération, outre qu'il continue à se scléroser, il se laisse envahir par un contenu nouveau, qui lui est fourni par le rousseauisme, et c'est ce contenu nouveau qui sera le véhicule de l'esprit révolutionnaire. Il est singulier que Taine n'ait pas du tout saisi le moment ni le comment de cette invasion, et qu'il ait pu considérer classicisme, encyclopédisme et rousseauisme comme trois étapes d'un mouvement unique et de même sens. Il n'est pas moins singulier qu'il ait cru pouvoir expliquer par l'esprit classique, même combiné avec l'esprit scientifique et l'esprit de salon, une Révolution dont il a mis lui-même en si haut relief l'aspect écumant, délirant, spasmodique. Ce qu'il y a de religieux ou de mystique dans les événements révolutionnaires lui a à peu près complètement échappé ; il semble qu'il ait été hypnotisé par le fait que l'esprit classique a fourni dans bien des cas leur expression, leur vocabulaire, leur *forme* à ces événements. Ce fait est d'ailleurs incontestable, et même, en ce qui nous concerne, nous lui attribuons plus d'importance que ne fait M. Seillière, et nous estimons en particulier qu'il n'a pas médiocrement contribué à conférer à l'Evangile révolutionnaire son sens et sa portée universalistes. De même, à l'encontre de M. Seillière, nous conserverions une certaine part de la thèse de Taine, mais en faisant passer la causalité de

l'esprit classique de l'ordre des causes efficientes dans l'ordre des causes déficientes ; l'esprit classique en effet, à mesure que tout en conservant son prestige il se vidait progressivement de son contenu, favorisait l'apparition dans l'esprit français de ce dédain de l'expérience, de ce goût de raisonner à vide, de cet *irréalisme* dont nous n'avons pas fini de souffrir ; mais nous sommes entièrement d'accord avec M. Seillière pour voir dans le Rousseauisme la cause efficiente de la Révolution.

L'explication de la Révolution par le Rousseauisme est une idée qui nous est devenue depuis quelques années familière, mais la plupart des théoriciens qui l'ont développée l'ont présentée d'une façon abrupte et sommaire qui prête à de graves objections. D'une part, en effet, théoriciens de droite et théoriciens de gauche s'accordent en général, dans un esprit d'ailleurs opposé, à considérer comme un bloc les événements qui commencent en 1789 et qui vont jusqu'à l'avènement de Napoléon et même jusqu'à sa chute. Le Rousseauisme d'autre part leur apparaît également comme un bloc, et du rousseauisme ainsi envisagé ils déduisent la Révolution comme le corollaire du théorème ou la conséquence du principe. La position de M. Seillière est infiniment plus souple et plus nuancée, et, selon nous, plus satisfaisante.

D'abord, M. Seillière n'est pas de ceux qui condamnent ou qui exaltent uniformément, sans distinction et sans mesure, les événements de 1789. D'une manière générale, l'esprit de révolution, donnée de l'histoire et de la nature humaine au

même titre que l'esprit de tradition ou de conservation, lui semble nécessaire et bienfaisant à son heure, lorsqu'il s'agit de jeter bas des institutions vieillies ou des autorités indignes et de leur substituer, non sans quelque rudesse et brutalité inévitable, des organismes nouveaux et mieux adaptés à leur objet. D'autre part et en fait il voit dans l'inspiration initiale de la Révolution de 1789 quelque chose de stoïcien, de cartésien, de classique, de vraiment rationnel en un mot, qui est parfaitement justifié, durable, assuré de trouver de plus en plus son chemin dans le monde, et qui devait d'ailleurs recevoir son expression juridique (aussi fidèle que possible dans une atmosphère encore hantée de phantasmes mystiques) dans le Code Civil élaboré par des survivants de l'ancien régime tels que Portalis, ou par des Jacobins mûris à l'école de l'expérience, sous l'impulsion suprême de Bonaparte, le plus complètement dérousseauisé, le plus traditionnellement latin de ces gouvernants de fortune. Mais sous son aspect écumant, torrentiel, telle qu'elle apparaît enfin dans le jacobinisme, la Révolution procède évidemment d'une tout autre source, et c'est précisément comme père du jacobinisme que M. Ernest Seillière fait intervenir Jean-Jacques Rousseau.

Mais encore comment, par quelle voie s'établit la filiation rousseauiste de l'esprit jacobin? La plupart répondent: par le *Contrat social*. Tel n'est pas l'avis de M. Ernest Seillière et tel n'est pas non plus le nôtre. Pierre-Maurice Masson avait déjà remarqué, et la constatation est fort intéressante, qu'avant 1789 le *Contrat social* resta un

livre *relativement peu connu*. Mercier en écrit, à la date de 1791 : « C'était autrefois le moins lu de tous les ouvrages de Rousseau. Aujourd'hui tous les citoyens le méditent et l'apprennent par cœur. » Au reste, nous l'avons dit, le *Contrat social* doit être considéré comme une estimable utopie stoïcienne, d'inspiration nettement rationaliste et, sous la réserve que nous avons exprimée, anti-mystique. Aucun souffle révolutionnaire ne l'anime, et si les principes en sont individualistes, il faut bien se rendre compte que dans les périodes *critiques* qui séparent les périodes *organiques*, l'individualisme est un *fait*, résultant de la rupture ou du relâchement des liens politiques moraux, sociaux, un fait dont le tort de la Révolution a été de faire un principe. Ainsi, loin que le *Contrat social* ait fait la Révolution comme on l'a tant de fois affirmé — par une fausse vue « rationaliste », mais non rationnelle des ressorts vrais de ce grand mouvement des esprits — c'est la Révolution qui a fait le succès du *Contrat social* ; c'est quand il a fallu raisonner et philosopher sur une Révolution dejà faite, et tâcher d'organiser le chaos engendré par cet élan affectif sans suffisant contrôle rationnel, c'est alors que le *Contrat* trouva partout des admirateurs et des commentateurs, et nous concéderons à l'opinion que nous combattons qu'*à ce moment* et en dépit des précautions et avertissements de Rousseau lui-même il put agir comme un conseil de simplification intempestive et sans prévoyance.

Au nom de quel principe s'était donc effectuée la Révolution, et comment expliquer qu'elle ait

revêtu, selon l'expression de Tocqueville, le caractère d'une religion, indication juste et profonde que Taine a reprise sans lui attribuer d'ailleurs l'importance qu'elle méritait lorsque, confrontant le jacobinisme avec le mahométisme et le puritanisme, il y relève un même élan de foi, d'espérance et d'enthousiasme, un même esprit de propagande et de domination, une même intolérance, une même ambition de refondre l'homme et de modifier toute la vie humaine d'après un type préconçu? La Révolution, répond M. Seillière, est en effet un ouragan mystique qui ne diffère que par l'apparence des grands ouragans mystiques du passé. Le vocabulaire rationaliste qui a fait sur Taine si grande impression n'est en effet qu'un déguisement (au moins pour une grande part, dirons-nous, car sur ce point la pensée de M. Seillière nous paraît appeler quelques réserves et nous considérons notamment l'universalisme de l'esprit révolutionnaire comme fondé à bien des égards en nature et en raison) [1], et la raison telle que la conçoivent les fils spirituels de Rousseau n'a pas grand chose de commun avec la faculté que les âges classiques

1. A l'universalisme révolutionnaire l'école de Taine objecte qu'on n'a jamais vu l'homme en général, qu'on ne connait que des Français, des Anglais etc... Mais à pousser jusqu'à son terme logique ce raisonnement d'inspiration nominaliste, je ne connais pas de Français, je ne connais que des Provençaux, des Normands, des Bretons ; et je ne connais pas de Provençaux, mais des gens de Tarascon et des gens de Marseille ; et je ne connais pas de Marseillais, mais uniquement des *individus*. La notion d'homme en général, comme toute autre notion, ne doit pas être employée à tort et à travers, mais ce n'est pas à dire qu'elle ne corresponde à rien et qu'elle n'ait pas un usage légitime.

désignent de ce nom respecté, c'est-à-dire, répétons-le, avec la synthèse réfléchie de la tradition et de l'expérience sociale. Elle n'est qu'un masque posé sur la face ambigüe de ce Dieu-Nature dont Jean-Jacques s'est proclamé le fils privilégié. Elle est devenue, dans les mains de ses adeptes, un fétiche dont le rôle est de patronner les revendications de leur volonté de puissance ; elle n'est guère, à la regarder de près, que leur affectivité sublimée et projetée dans les nuages, après avoir été grimée tant bien que mal à la ressemblance de cette puissance psychologique de bon renom qui est la raison véritable. Et l'Evangile, le dogme que proclame cette affectivité déguisée en raison, c'est l'Evangile rousseauiste, c'est le dogme si peu rationnel mais si puissamment émotif de la bonté naturelle.

Evangile rousseauiste disons-nous, mais comprenons bien (et M. Ernest Seillière n'a peut-être pas suffisamment insisté sur ce point) que de même que le rousseauisme était une transposition du quiétisme, de même le jacobinisme est une transposition du rousseauisme, qu'il fait passer du plan du rêve et de la contemplation sur le plan de l'action et de la volonté de puissance. On peut distinguer dans cette transposition deux étapes ou deux formes, l'une *politique* ou *démocratique*, qui est celle de la Convention, et qui, combinée avec l'idée de nationalité, donnera l'Impérialisme à la fois nationaliste et humanitaire des guerres de la Révolution, l'autre *économique* ou *prolétarienne*, qui s'esquisse dès le temps de la Révolution avec Gracchus Babeuf et qui donnera au cours

de l'époque moderne les diverses espèces du Socialisme (certaines de ces espèces pouvant d'ailleurs se combiner avec le Nationalisme, comme dans l'Allemagne de 1914 ou la Russie de 1920). Mais le trait commun de ces mysticismes est bien que le peuple, pris dans son ensemble comme une unité, ou pris dans sa partie la plus vraiment « populaire », le prolétariat, s'affirme *naturellement bon*. Il y a là comme un renversement de l'orgueilleuse affirmation sur quoi sont fondées les aristocraties. « C'est nous qui sommes les bons, les meilleurs (oi aristoi) » proclamaient les aristocrates. « Point du tout, c'est nous » riposte le peuple. Cette conviction, jointe au sentiment d'une force qui monte, explique à la fois la grandeur des espérances, la philanthropie des aspirations et la barbarie des actes qui caractérisent l'époque révolutionnaire. Si l'homme est bon, naturellement et foncièrement bon, il suffit pour le restituer à son excellence essentielle, pour le rendre au bonheur en même temps qu'à la vertu, d'écarter, et de briser s'ils résistent, les obstacles qui jusqu'ici l'ont empêché de développer ses virtualités profondes. Courbé sous le joug séculaire des préjugés, de la superstition et de la tyrannie, « déformé par un régime immémorial de contrainte et de fraude », corrompu par l'infâme artifice des magistrats, des prêtres et des rois, il n'est que de le délivrer de leurs mains criminelles, et on le verra aussitôt se retrouver lui-même, prendre « les mœurs douces, énergiques, sensibles » qui sont naturellement les siennes, et retourner enfin à l'âge d'or des poètes en remontant à ses origi-

nes. Tel est le sens de ces pompeuses Déclarations des Droits qui forment le préambule obligé de toutes nos constitutions révolutionnaires; tel est aussi celui de ces déclamations contre le vice et la perversité dont la tribune de la Convention a si souvent retenti, et telle est enfin la cause des massacres et des fureurs dont la Révolution s'accompagne, car pour que le règne de la liberté et de la fraternité puisse s'établir sans partage, il faut qu'aient disparu de la surface de la terre, qu'ils souillent, tous les hommes assez insensés ou assez pervers pour s'opposer à son avènement, ou même pour nier, ou seulement pour contester sa parfaite convenance avec la nature humaine. Demain on rasera gratis. La fraternité ou la mort [1].

Les chimères et les cruautés de la mystique révolutionnaire devaient amener une réaction, car un instinct de conservation veille au sein des peuples comme au sein des individus, plus lent seulement, plus difficile à émouvoir, moins rapidement accessible aux leçons de l'expérience. Le Premier Empire, la Restauration, la Monarchie de juillet, le Second Empire et à bien des égards la République bourgeoise issue de la Constitution de 1875 peuvent être considérés comme des formes diverses et des degrés divers de cette réaction nécessaire, tandis que les Révolutions de 1830 et de 1848 et la Commune de 1871, pour ne pas pé-

1. Nous avons emprunté quelques traits de ce développement, qui nous ont paru compléter heureusement la pensée de M. Seillière, à la forte étude, qu'on lira encore avec profit, de Ferdinand Brunetière sur Taine historien de la Révolution (*Histoire et Littérature* Tome III, notamment page 173).

nétrer plus avant dans notre histoire contemporaine, représentent autant d'éruptions de la même fièvre devenue endémique. Cette fièvre cependant ne demeure pas constamment pareille à elle-même ; elle évolue, et, à mesure que le siècle s'avance, de principalement *démocratique* elle tend à devenir principalement *sociale*, les deux diathèses se trouvant d'alleurs le plus souvent associées, en proportions variables, soit dans les individus, soit dans les groupements politiques et sociaux. M. Ernest Seillière a surtout étudié le mysticisme démocratique, assez simple, sur son « cas » peut-être le plus pur, Edgar Quinet, le mysticisme social, beaucoup plus complexe et divers, dans les représentants de ses variétés essentielles, Fourier, Proudhon, Karl Marx. Nous allons après lui caractériser brièvement ces diverses positions intellectuelles et affectives.

LES GRANDS COURANTS DU MYSTICISME MODERNE

I. — LE MYSTICISME DÉMOCRATIQUE

EDGARD QUINET

Rousseauiste de tempérament, d'éducation et d'ambiance, Edgar Quinet s'éveille à la vie personnelle au lendemain de la chute de Napoléon, sous l'accablante impression de l'invasion étrangère. Dans l'atmosphère hostile de la Restauration catholique et aristocratique, il prend rapidement conscience de ses origines et de ses affinités, et une première philosophie de l'histoire, violente et sommaire, s'esquisse dans sa pensée. Le caractère de cette philosophie est d'être à la fois passionnément démocratique et ardemment guerrière. La Révolution est venue apporter aux peuples esclaves l'Evangile de la liberté ; Napoléon, soldat de la Révolution (vue juste en un sens, mais Quinet méconnaît ou omet tout le côté contre-révolutionnaire de la politique intérieure de Napoléon) a été suscité par le ciel pour répandre cet Evangile jusqu'aux extrémités de la terre, parmi l'en-

thousiasme des peuples délivrés de leurs fers ; mais la néfaste coalition des puissances rétrogrades l'a arrêté dans l'accomplissement de sa mission divine. Le devoir de la France démocratique est de relever le flambeau, d'effacer par les armes le désastre de Waterloo et la honte des traités de Vienne, et de reprendre parmi les peuples qui attendent d'elle la parole de vie son apostolat libérateur. Conséquent avec ses aspirations rédemptrices, Quinet sera en 1840 l'homme de la guerre immédiate ; il y poussera de tout son pouvoir et dans sa correspondance intime il montrera avec exaspération le Roi Louis-Philippe mouillant ses mouchoirs de pleurs et ses chemises de sueurs froides dans son effort pour amener ses ministres aux « platitudes inouïes » qui maintiendront à ce moment la paix européenne. Douze ans après, il est vrai, on le verra prendre en exécration et rétracter passionnément son mystique bonapartisme de jeunesse ; c'est que la vague de 1848 a passé, semblant d'abord devoir apporter à Quinet l'exaucement de tous ses vœux, mais un second Bonaparte s'est rencontré qui a réprimé la Révolution, rétabli l'ordre bourgeois, fait alliance avec la réaction française et européenne. Ce second Bonaparte n'a pas de légende et n'en aura jamais, et d'autre part le mysticisme démocratique s'est déplacé, dans l'intervalle, de l'impérialisme de race vers l'impérialisme de classe. Même les guerres de libération entreprises par Napoléon III ne lui vaudront aucune indulgence, et le Waterloo de 1870, Sedan, ne lui sera jamais pardonné.

A l'influence du bonapartisme de 1820 devait

s'en ajouter, dans la pensée de Quinet, une autre non moins décisive, celle du romantisme allemand. On sait qu'en 1826, en proie à une crise sentimentale qui mettait en péril sa droiture et sa loyauté naturelle, il eut le courage de s'arracher à la tentation par la fuite, et vint se fixer dans la docte cité d'Heidelberg, où il trouva en effet la guérison de son mal. Il y fréquenta assidûment les survivants de la deuxième génération rousseauiste, les professeurs Creuzer, Daub, Baehr, et c'est sous leur inspiration qu'il conçut la thèse de rousseauisme social agrandi qui devint la philosophie de l'histoire de sa maturité et dont son *Génie des Religions* demeure l'expression fondamentale. Fait à noter d'ailleurs; à l'heure où il recueillait pour le transmettre à la France l'héritage de la philosophie romantique allemande, dont il avait parfaitement discerné la parenté intime et secrète avec l'esprit révolutionnaire français, l'Allemagne précisément se détournait de cette philosophie pour se mettre à l'école réaliste et rationnelle des fondateurs de l'Unité germanique. Cette évolution du germanisme n'échappa point à Quinet ; elle devait même lui être d'autant plus sensible qu'elle le décevait plus cruellement. C'est ainsi qu'il fut un des premiers Français à voir et à dénoncer les progrès de l'idée prussienne et les périls de l'impérialisme germanisant, mais la clairvoyance remarquable dont il fit preuve sur ce point particulier demeura en quelque sorte limitée à elle-même et n'exerça aucune action sur les chimères et les illusions qui voisinaient avec elle. En 1831, devant la menace

qu'il voyait poindre, il préconisait pour remède, non point une préparation militaire consciencieuse et patiente, mais la substitution au gouvernement de Louis-Philippe d'une république humanitaire, seul régime propre à communiquer aux Français l'enthousiasme sacré qui, une fois déjà, les avait rendus invincibles. En 1867, après la défaite de l'Autriche, assiégé des plus sombres pressentiments, il conseillera à la France de faire contrepoids à une pensée, le germanisme unitaire, par une autre pensée, la « liberté » républicaine, il s'opposera de toutes ses forces aux timides préparatifs militaires du second Empire, il se prononcera pour l'abolition des armées permanentes et pour la création d' « armées de patriotes » de « gardes nationales volontaires ». Il n'avait pas été écouté en 1831, note mélancoliquement M. Seillière, et la France n'avait pas été envahie ; il fut écouté le 4 Septembre 1870 et on en a vu les conséquences.

En quoi consiste cependant cette philosophie de l'histoire dont Quinet s'est fait l'apôtre ou le prophète (car Quinet, qui officia comme prêtre aux obsèques de sa mère et de son beau-fils, fut toujours hanté de velléités sacerdotales) ? Sans entrer dans le détail d'une doctrine assez complexe et confuse, et pour nous en tenir aux aspects de cette doctrine qui furent représentatifs et qui ont agi, nous dirons que Quinet débute par une critique de la théorie rousseauiste des origines humaines, à qui il adresse le reproche imprévu de n'être *pas assez mystique*. L'homme primitif selon Rousseau (au moins selon le Rous-

seau du *Contrat*) est en effet une sorte de géomètre ou de raisonneur, doué du génie qui décompose et non de celui qui crée. Or on ne saurait rien comprendre au passé de l'humanité si l'on ne suppose l'âme humaine, dès son apparition sur la terre, possédée par un instinct divin qui la porte à créer. La société, l'œuvre d'art par excellence, n'a pu procéder que d'une inspiration de cette sorte. L'homme, à peine sorti des mains du Créateur, tend vers lui de tout son être, et c'est tout le secret de son progrès. La société est née le jour où la pensée de la Divinité a jailli de l'esprit d'un homme qui a pu l'annoncer, la publier, la révéler ou l'imposer à ses frères, et nous sommes ici très voisins, on le voit, du naïf mysticisme sociologique d'un Bonald qui demande à l'intervention personnelle et directe de Dieu la constitution et la législation de la société humaine à son aurore. Cet instinct sacré, cette inspiration divine est le facteur dominant, la grande force génératrice de l'histoire, et c'est une révélation religieuse qu'on trouve à l'origine de toutes les révolutions, intellectuelles et morales, politiques et sociales. Voilà dans ses grandes lignes la thèse, à tout le moins aventurée, en fonction de laquelle Quinet entreprend d'interpréter tous les grands mouvements de l'histoire, et en particulier celui qui nous intéresse au premier chef, la Révolution de 1789.

La Révolution française, enseigne-t-il, n'est autre chose que l'accomplissement authentique et fidèle de la suprême révélation accordée à l'homme, la révélation chrétienne. L'Evangile

annoncé par Jésus-Christ, l'*éternel plébéien*, a été altéré, dénaturé par l'Eglise (thèse qu'on retrouvera à l'autre pôle de la pensée politique, chez un Maurras, mais à la louange de l'Eglise et non plus à sa condamnation); le catholicisme a pu jouer impunément pendant de longs siècles d'ignorance et de barbarie ce rôle de dépositaire infidèle, mais enfin la conscience humaine s'étant réveillée à l'époque de la Renaissance et la Papauté ayant pris soin, vers le même temps, de se dégrader de ses propres mains, un vaste mouvement de protestation et de révolte souleva la chrétienté occidentale. Née une première fois en Italie, la Réforme y avorta lamentablement pour avoir commis la faute d'être allée chercher son inspiration en deçà du christianisme, dans l'antiquité païenne, et pour avoir nié par la plume des Machiavel, des Sarti, des Paruta, le Droit au profit de la Force (indication juste et intéressante, que méditeraient avec profit les « néo-païens » et les catholiques qui ont prétendu expliquer l'immoralisme politique de l'Allemagne moderne, soit par la race allemande, soit par le protestantisme allemand, sans songer que la théorie s'en trouve déjà, achevée et parfaite, chez Machiavel, italien, païen et catholique). Artificieusement étouffée en France, la Réforme parut réussir et triompher dans les pays septentrionaux, et en fait, à la faveur de ce renouveau de vie spirituelle, le christianisme authentique a poussé chez les peuples protestants d'assez profondes racines pour y porter ces fruits inestimables, la liberté religieuse et la liberté politique, mais il a dégénéré rapidement de sa vi-

gueur première pour aboutir à une variété du « jésuitisme » qui ne vaut guère mieux que la postérité directe de Loyola. (Protestant par sa mère, Quinet garda toujours pour la Réforme du XVIe siècle une vénération profonde, qu'il crut pouvoir concilier avec sa foi révolutionnaire en interprétant la Réforme comme une ébauche ou une préface de la Révolution : il n'en devait voir qu'avec plus d'amertume deux nations réformées, l'Angleterre et la Prusse, se faire les plus solides soutiens de la Sainte Alliance, cette digue élevée par l'Europe à la fois contre l'expansion française et contre le prosélytisme révolutionnaire). Par bonheur, après deux cents ans de controverses religieuses assez stériles, le XVIIIe siècle français vint travailler à une deuxième Réforme religieuse qui devait continuer l'œuvre de la première et préparer de façon plus efficace la liberté du monde. Car le mouvement philosophique moderne apparaît à Quinet comme une seconde étape de l'œuvre luthérienne (on retrouvera cette idée fausse, affectée d'un signe de sens contraire, chez des catholiques comme Barbey d'Aurevilly). Voltaire, défenseur des Calas, est à ses yeux l'incarnation de l'*esprit chrétien véritable*, et, comme il fallait à cette œuvre de salut la collaboration d'un délégué du protestantisme, Rousseau vint s'associer au mouvement religieux dont Ferney était le centre et insuffler à la Révolution l'âme même de la Réforme. Mais la Révolution, si elle suppose, renferme, enveloppe la Réforme, la dépasse d'autre part et l'achève ; puissance spirituelle, elle incarne l'esprit vivant du christianisme

éternel ; elle a fait passer cet esprit dans les lois, elle avait entrepris de le faire passer dans les faits, mais à la veille de consommer ce grand œuvre, elle a été arrêtée par la coalition des puissances de ténèbres et elle a trouvé à Waterloo son Golgotha. Comme on le voit, le caractère religieux ou mystique de l'esprit révolutionnaire n'a pas échappé à Quinet, mais l'application historique qu'il fait de cette idée juste est on ne peut plus défectueuse : quoi qu'on pense de l'obscure et complexe question des rapports de l'Evangile et de la Révolution, il est certain en tout cas que Rousseau ne procède pas du calvinisme mais, nous l'avons établi, du quiétisme ; que Voltaire, pas plus que Rousseau, ne continue l'action de la Réforme ; que d'ailleurs l'action de Voltaire et celle de Rousseau ne sont point de même sens, et qu'enfin le mysticisme réformé et le mysticisme révolutionnaire n'ont à peu près rien de commun l'un avec l'autre.

Quelle est cependant, se demande Quinet aux environs de 1845, la situation, quel est l'état de l'esprit révolutionnaire dans cette France que le ciel avait élue pour en être le Messie ? A la faveur de la Restauration, le « parti-prêtre » a repris la prépondérance, le papisme et l'intolérance sont à la mode, et la bourgeoisie jadis voltairienne, sérieusement inquiétée dans ses intérêts par la poussée révolutionnaire de 1830 et des années suivantes, a passé dans le camp catholique avec armes et bagages ; la philosophie elle-même, dans la personne de Victor Cousin, a honteusement capitulé devant l'Eglise. Ainsi le catholicisme semble l'em-

porter sur la Révolution, la puissance de *mort* sur l'esprit de *vie*. Mais il y a le *peuple* dont la revendication s'élève d'année en année plus ardente et plus impérieuse, le peuple de France, devenu depuis son émancipation *l'instrument de l'Esprit universel* et qui entend, après dix-huit siècles d'attente, réaliser enfin les promesses de l'Evangile et établir *sur la terre* le règne de la liberté, de la justice et de la fraternité. On n'arrachera plus de son cœur cette ambition généreuse. La position jadis *supérieure* de l'Eglise a été prise une fois pour toutes par le peuple de France et ne sera pas abandonnée par lui. S'il venait à la quitter, la Russie, l'Allemagne, l'Angleterre voudraient s'y asseoir à sa place, car chacun sait bien que c'est là *le trône de l'Église à venir*. Mais seuls les prolétaires sont dignes de ce rôle car ils sont seuls les dépositaires de la vraie vie, les authentiques *enfants de Dieu*. La philosophie n'a donc rien de mieux à faire que de se mettre à leur école, de les suivre vers les hauteurs, de dégager la formule de leurs aspirations et de leurs rêves, de donner une voix à l'esprit divin qui les anime. Montrer la main de l'Eternel dans les affaires du temps, reconnaître l'élément divin qui se mêle aux choses humaines, c'est la fonction même du prêtre. Puisque l'Eglise a perdu la notion de ce suprême devoir, il faut que des laïques la suppléent dans son office. Les prêtres et les prophètes des temps nouveaux s'appellent Vico, Herder, Condorcet, Hegel, Emerson, et dans la France de 1845 le véritable tempte de l'Esprit c'est le Collège de France où retentissent les voix inspirées de Mi-

chelet, de Mickiewicz et de Quinet lui-même [1].

La ferveur révolutionnaire de Quinet, sa foi dans l'identité profonde de la Révolution et de l'Evangile viennent en quelque sorte culminer dans le discours qu'il prononce à la Sorbonne le 8 Mars 1848, au lendemain des journées de Février. C'est un hymne éperdu à l'intelligence et à la sagesse du peuple, à la leçon divine qu'il vient de donner au monde, à la divine égalité des âmes enfin établie avec la République : « Montrons au monde, s'écrie Quinet, que les temps qu'il croyait relégués par-delà les siècles sont arrivés et que nous possédons pour toujours la République des enfants du même père, la vraie cité de Dieu. Tel est le génie de cette dernière Révolution, accomplie par la foi, par les faibles, par les pauvres, par les petits, c'est-à-dire la plus conforme qui fut jamais à l'esprit du christianisme de l'Evan-

1. La seconde Madame Quinet a laissé de ces cours du Collège de France une description d'un mysticisme exalté : « Ces réunions ressemblaient, dit-elle, aux offices de quelque culte sacré, car les trois Professeurs-prophètes incarnaient en eux l'idéal divin de la société de l'avenir ! Une immense acclamation sortait, dès leur apparition, de cette foule idolâtre, avide de justice et de droiture, à laquelle ils apportaient le pain de vie. Dans l'hémicycle se pressaient les représentants des nationalités avides de revivre, Hongrois, Espagnols, Polonais, Italiens, Roumains, habitants des Cordillères : partout des jeunes femmes, des jeunes filles, assises, debout, agenouillées parfois, car les âmes s'exaltaient au souffle de cette parole inspirée. Ce contact de l'esprit nouveau avec ses adeptes faisait jaillir une flamme divine... Pour tous commençait l'heure de l'élan vers l'Infini ! Le Verbe nouveau annonçait une création morale nouvelle. L'ancien monde semblait expirant loin de nous : il exhalait sa dernière plainte et le génie radieux de l'avenir, déployant ses ailes d'or, entraînait les générations nouvelles vers la cité de justice... »

gile. Les habiles doutaient : le peuple, en chantant, marchait dans sa foi. Que veut dire ce signe nouveau, sinon que les supériorités *vides* se sont anéanties d'elles-mêmes ? Ne gardons rien de l'ancien orgueil des publicains, des pharisiens, des docteurs et des scribes. Le pur Evangile a vaincu. » C'est sur ce chant de triomphe, conclut M. Ernest Seillière, que s'est close la carrière professorale de Quinet à l'heure d'une victoire dont les lendemains devaient déceler si clairement chez les vainqueurs l'excessive inspiration mystique et l'insuffisante préparation rationnelle.

On sait quel fut l'avortement des espérances de 1848. La déception, le désespoir de Quinet furent immenses, et l'événement eut dans sa pensée de profondes répercussions. D'abord, l'échec de la révolution lui apparut imputable au « servilisme », implanté plus avant qu'il ne l'avait cru dans l'âme française par l'Eglise. Les Français avaient cru pouvoir s'élancer directement du fond de la superstition romaine jusqu'à la possession de la vérité intégrale, sans avoir passé par le degré intermédiaire de la Réforme ; ils se sont trompés. La Révolution a fait naufrage pour avoir brûlé l'étape protestante sur la route ardue qu'elle avait à parcourir, et les révolutionnaires ont aggravé leur erreur par la médiocrité de leur politique religieuse qui, tout en proscrivant une partie du clergé, épargna en somme le catholicisme, de sorte que l'Eglise a pu poursuivre en paix sa « contagieuse décrépitude » et continuer autour d'elle à « communiquer sa mort. » Que faire donc et à quel espoir se rattacher pour l'avenir ? Il ne saurait être

question de proposer à la France d'embrasser la Réforme : le catholicisme a tari les sources de la rénovation religieuse dans les pays qui ont porté trop longtemps son joug, et d'autre part le protestantisme contemporain, complice du catholicisme dans la Sainte Alliance, a trop de fautes à sa charge. Quant à la « philosophie », l'expérience est venue convaincre Quinet qu'elle ne saurait tenir lieu de religion pour le peuple et lui fournir l'aliment moral dont il a besoin. La seule espérance qui reste, c'est l'apparition d'un Christ nouveau dont les « philosophes » et notamment Jean-Jacques auraient été les précurseurs, et qui, issu du peuple, apporterait au mouvement révolutionnaire la révélation religieuse qui lui a décidément fait défaut (nous retrouvons ici, on le voit, le messianisme plébéïen auquel sacrifièrent plus ou moins les Lamennais, les Leroux, les Reynaud, les Sand, les Michelet et autres représentants typiques de la troisième génération rousseauiste). Oui, il est peut-être permis de concevoir que, sur les débris du catholicisme radicalement extirpé de notre sol, il se formerait, non pas un symbole unique, presque nécessairement pétrifié aussitôt que formulé, mais plutôt *une grande âme humaine et divine qui passerait sur la face des nations pour les renouveler*. Mais même dans cette hypothèse, la plus favorable de toutes, l'avenir prochain reste sombre : « Je veux, écrit Quinet, dans l'Avant-Propos de son édition des Œuvres de Sainte-Aldegonde, je veux que vous trouviez le Christ nouveau que vous cherchez ! Il faudra quinze siècles d'une tyrannie de fer pour que sa loi agisse efficacement sur le monde. »

Quinet a passé dix-huit ans hors de France, de 1852 à 1870 : période d'impuissance et d'isolement grandissant, au cours de laquelle il devait procéder à un lent et pénible, mais au total assez fructueux examen de conscience. Il trouvait en même temps dans son second mariage une large indépendance matérielle qui le renforça dans la défiance qu'il avait éprouvée de tout temps envers les formes *sociales* du mysticisme rousseauiste, et qui le corrigea de certaines illusions historiques ou psychologiques nées de la jeunesse pauvre qu'il avait vécue au contact de parents ou d'amis plus favorisés de la fortune. Ces facteurs nouveaux dans sa vie et dans sa pensée communiquent à ses écrits de cette époque un accent plus réaliste et plus rationnel, et on y trouve notamment des vues fort sages sur la nature humaine en général, sur le peuple en particulier et sur les difficultés du gouvernement populaire, sur les périls sanglants du messianisme plébéïen, sur la cruelle chimère de la bonté naturelle, mais une telle sagesse demeurera, sous sa plume, intermittente et au surplus passagère. Dès le lendemain du 4 Septembre 1870, Quinet s'empressa de rentrer en France, où il fut accueilli et traité en patriarche par le parti qui allait triompher au lendemain du 16 Mai. Devenu député radical de Paris, il soutint dans la presse avancée les revendications du mysticisme démocratique et assista bientôt, plein d'amertume, à l'établissement du gouvernement d' « ordre moral », dont il ne devait pas voir le terme. Il était revenu d'un élan aux convictions et aux illusions de sa jeunesse. Le peuple, ce peuple qu'il ravalait

hier au rang de la bête ou à peu près, le peuple a eu seul assez de raison pour échapper au « jésuitisme » qui a contaminé tout le reste de la France ; le peuple est infiniment plus « cultivé », au vrai sens du mot, que la bourgeoisie. La démocratie est le meilleur des gouvernements parce qu'elle repose sur « la vitalité indestructible du peuple ». Quelques mois avant sa mort, il traitait l'Assemblée nationale réunie à Versailles d'Assemblée *factieuse et criminelle*, et, regrettant qu'une longue impunité encourageât la « réaction » au crime, il concluait : « Je compte sur la nation pour arrêter cette horde d'esclaves conspirateurs. » Il ne fut pas nécessaire d'en appeler à la nation, du moins sous la forme révolutionnaire que prévoyait Quinet, et son parti, bientôt porté au pouvoir par le suffrage universel égalitaire, put entreprendre d'appliquer le programme religieux qui reste la clause essentielle de son testament politique. La lutte entre la « religion révolutionnaire » et le catholicisme allait remplir l'histoire de la troisième République, avec les alternatives que l'on sait de violence et d'apaisement.

II. — LE MYSTICISME SOCIAL

1. — FOURIER

Si Jean-Jacques Rousseau, expose M. Seillière, est le grand-père du socialisme romantique qui a rempli du bruit de ses succès le XIXe siècle, Charles Fourier en est le père bien authentique. Certes Babeuf, Saint-Simon, Owen, qui procèdent également de Rousseau, ont apporté quelque contribution au développement de cette doctrine sociale, mais ils furent pour elle des oncles ou des parrains si l'on peut ainsi parler. D'une part en effet ni Owen ni ses disciples anglais n'ont eu grande action sur le continent, sauf peut-être par les inspirations tardives qu'ils ont fournies à la seconde période intellectuelle de Marx. D'autre part, Saint-Simon a surtout agi par l'intermédiaire des Bazard et des Enfantin, qui ont subi profondément l'influence de Fourier, et en fait c'est le fouriérisme qui a recueilli après 1830 les débris du saint-simonisme expirant. Enfin quant à Babeuf son utopie nettement rétrograde, anti-industrielle, spartiate et ascétique ne convient à notre temps que par les destructions qu'elle conseille et non par les

institutions qu'elle préconise. Elle a dû, après avoir été ressuscitée par Buonarotti en 1828, se laisser imprégner de fouriérisme pour prendre sa part dans le mouvement des esprits sous la Monarchie de Juillet. Car le fouriérisme est le contraire de l'ascétisme ; il promet en même temps que le progrès moral le progrès matériel, bien qu'avec quelques réserves et quelques inconséquences ; il se fonde ouvertement sur la soif du luxe, sur le *Luxisme*, qu'il donne pour une tendance non seulement justifiée, mais fondamentale, mais providentielle de la nature humaine. C'est pourquoi les admirateurs allemands de Fourier l'ont souvent et volontiers rapproché de Hegel, le grand poète métaphysicien de l'évolution progressive. S'il semble en effet parfois regarder derrière lui vers l'âge d'or comme Jean-Jacques et Babeuf, Fourier, adepte inconscient de la dialectique hégélienne, rêve du moins cet âge d'or transformé, perfectionné, concilié au total dans une unité plus haute avec son contradictoire, la civilisation.

L'influence latente de Fourier reste immense. « Sur dix Français, a écrit un bon juge, M. Georges Sorel, il y en a neuf dont on peut dire qu'ils sont des fouriéristes incomplets et illogiques. » La plupart des socialistes contemporains, ajouterons-nous, affectent de dédaigner le fouriérisme comme dépourvu d'éléments techniques et de caractère scientifique, mais pour peu qu'ils se livrent, ils manifestent que le rêve fouriériste n'a cessé de garder leurs complaisances secrètes.

Le point de départ du fouriérisme, c'est cette double affirmation que d'une part la grande indus-

trie agricole et manufacturière, qui caractérise l'état de « civilisation », était indispensable au bonheur du genre humain, lequel implique l'abondance et le luxe, mais que d'autre part la société civilisée, telle qu'elle est actuellement organisée, est pour l'homme une cause de constante et cruelle infortune (exagération manifeste où il faut voir surtout le reflet de l'inadaptation sociale de Fourier lui-même). Une telle contradiction ne peut avoir été voulue de la Providence, assure notre auteur qui, ainsi que tous ses confrères en mysticisme, s'estime parfaitement au fait des volontés de Dieu, un Dieu, comme nous le verrons, à sa mesure de petit bourgeois maniaque, érotomane, gourmand et paresseux. Car un Dieu tout bon ne saurait vouloir que notre bonheur, et, en même temps qu'il nous en a mis au cœur le désir, il a dû nous en préparer toutes les conditions matérielles et morales. Il doit donc y avoir dans notre présente constitution sociale un vice radical, une erreur fondamentale, malaisés à déceler sans doute puisque jusqu'ici moralistes, philosophes et prêtres s'y sont trompés à l'envi, mais enfin voici que le *Messie social* est venu, choisi parmi les humbles pour abaisser les superbes, parmi les ignorants pour confondre les sages et les savants. La substance de son message, c'est que toutes les misères de l'homme lui viennent d'avoir contrarié la nature, de s'être confié à la raison qui est *l'ennemie de Dieu*, détourné de l'instinct ou de la passion qui est proprement la voix de Dieu dans notre âme. Il est véritablement absurde de penser que Dieu nous aurait donné la passion pour nous défendre de

nous en servir, pour faire notre malheur si nous nous y abandonnons et notre malheur encore si nous entrons en lutte avec elle. Il est vrai, dans la société présente, les passions aveuglément obéies conduisent communément au désordre et au crime, mais il n'y a là qu'une perturbation accidentelle et passagère de l'ordre divin. Toutes nos impulsions natives, affirme Fourier, tendent à l'essor harmonique, et l'inclination au mal est toujours l'effet d'impulsions *factices*, nées du régime civilisé : Jean-Jacques, on le voit, n'a pas mieux dit. Oui, toutes les passions sont bonnes ; on s'en apercevra bien dès que l'ordre civilisé aura fait place à l'ordre naturel, à l'Association phalanstérienne : « Les passions qu'on a cru ennemies de la concorde et contre lesquelles on a écrit tant de milliers de volumes qui sont tombés dans le néant, les passions, dis-je, ne tendent qu'à la concorde, à l'unité sociale dont nous les avons crues si éloignées ; *mais elles ne peuvent s'harmoniser qu'autant qu'elles se développent régulièrement dans les séries progressives ou séries de groupes.* »

La série, c'est sur ce mot emprunté au langage des mathématiques et socialement vide de sens que Fourier a fondé toute sa doctrine. Groupez les hommes en séries, et toute discorde s'apaise ; les passions s'exaltent, mais ne produisent plus d'autre rivalité que celle de l'amour et du labeur. « La série crée l'harmonie. »

Mais encore, par quelle voie se crée l'harmonie, quelle est la « passion-souche » qui, cultivée et favorisée, substitue « l'unitéisme » à la discorde ? Il semble bien que Fourier ait primitivement conçu

l'Harmonie phalanstérienne sous une forme purement sexuelle ; en tout cas ses premiers ouvrages sont entièrement dominés par la hantise érotique. Rappelons ici, pour mémoire, son essai de réhabilitation de la polygamie, son esquisse d'une religion de la volupté, sa cocasse apologie de la *partie carrée*, *sextine*, *octavine*, très supérieure, prétend-il, à l'égoïste amour à deux en ce que, abolissant la jalousie, elle est éminemment favorable à l'esprit de *communauté*, son insistance à célébrer les attraits de l'*omniphilie* ou *phanérogamie amoureuse*, noms pédants de la pure et simple promiscuité sexuelle. On a remarqué, note justement M. Seillière, à propos des accusations d'orgies qui furent jadis colportées dans Rome contre les premiers chrétiens, que les esprits peu cultivés se représentent volontiers les sentiments altruistes sous une couleur sensuelle. Une communauté fondée, comme la primitive Eglise, sur le principe de l'amour fraternel, apparaissait à la plèbe latine comme une association destinée à libérer ses participants de toute contrainte morale afin de leur prodiguer les jouissances de la chair. Inversement, à des imaginations frappées de régression romantique, une association fondée sur la licence la plus absolue peut apparaître comme une voie sûre vers l'association fraternelle et l'unitéisme total. Telle semble bien avoir été l'allure ordinaire de la pensée de Fourier, telle la forme que revêtit chez lui, et plus tard, à son exemple, chez les Saint-Simoniens, la « réhabilitation de la chair », la déification romantique de la passion érotique.

Toutefois les contemporains de Fourier, moins avancés que lui sur la voie de l'usure psychique, n'étaient pas prêts à accepter d'aussi audacieuses suggestions, et les protestations qui s'élevèrent de toutes parts lui montrèrent qu'il compromettrait gravement le succès du système de l'harmonie en prétendant le fonder uniquement sur la « lubie amoureuse ». Il se mit donc en quête d'un principe d'unité et de concorde qui pût être plus aisément accepté par l'opinion, et après s'être arrêté un instant à une sorte d'amour ou d'amitié purement industrielle qui, dit-il, est inconnue en civilisation autant que fondamentale en Harmonie, il préféra finalement *hongrer* sa théorie de toute *licence*, même apparente, et, en attendant qu'une génération moins grossière et moins faussée pût accepter sans répugnance l'amour phanérogame et la paternité libre, il choisit comme germe provisoire des accords sociaux la gastronomie, qui, élevée à l'état de science, devient la gastrosophie. A défaut des plaisirs de la galanterie, ce sont donc les plaisirs de la table qui seront appelés désormais à créer entre les hommes ces liens de bienveillance réciproque qui définissent l'Harmonie, et il est à peine besoin d'insister sur ce qu'il y a d'extravagant à attendre un tel résultat de la chaleur communicative des banquets.

Fourier en espère cependant bien autre chose encore. Principe de l'unitéisme harmonien, la gastrosophie sera en outre le ressort de toute l'activité harmonienne, d'une activité qui, soutient notre rêveur, *trentuplera* la production de l'industrie « civilisée ». Comment d'ailleurs s'opérera

ce passage du plaisir au travail? Pourquoi et comment ce travail, auquel ne sera consacré dans le Phalanstère qu'un quart à peine du labeur humain, fournira-t-il un aussi prodigieux rendement? A cette double et capitale question, véritable nœud du problème social, Fourier ne fournit aucune réponse, du moins qui ait ombre de sens commun, se contentant d'affirmer que le mécanisme sériaire, une fois établi sur les potages et les petits pâtés, *gagnera tout le système industriel avec la rapidité de l'incendie*, inspirant à chacun pour le travail agricole et manufacturier une *frénétique ardeur*. Or, s'il est bien vrai qu'en un certain sens et dans une certaine mesure le goût du travail est naturel à l'homme, si la *vocation* pour certains ordres de travaux agit parfois comme une passion impérieuse, il n'est pas nécessaire d'être grand clerc en psychologie pour se rendre compte que, dans l'atmosphère de liberté et de plaisir du phalanstère, le rendement total du travail risque fort de se trouver divisé plutôt que multiplié par trente.

Si perdu que soit Fourier dans sa souriante chimère, il lui arrive pourtant de céder quelque chose au bon sens et à l'expérience, non toutefois sans s'être cramponné le plus longtemps possible à l'absurde. C'est ainsi qu'ayant posé en principe que tous les genres de travaux seront, en harmonie, exécutés par attraction, il en vient à se demander si l'attraction suffira à faire exécuter les travaux répugnants ou dangereux, tels que l'enlèvement des immondices ou la destruction des serpents. Sa première idée est que pour assurer

tout au moins le premier de ces services, on pourrait utiliser les « goûts de saleté » qui sont évidents chez beaucoup d'enfants civilisés, et aussitôt de s'exalter sur cette trouvaille. Les enfants, dit-il, vont s'ouvrir dans la *carrière de la cochonnerie* un vaste champ de gloire industrielle et de *philanthropie unitaire*. Groupés en *petites hordes*, ils exciteront la sympathie et l'admiration universelles en assumant la charge des métiers immondes et rebutants. Par attraction ? Fourier, qui ne veut pas avoir l'air de se dédire, continue à soutenir que oui, mais en fait, lorsqu'il décrit la psychologie des *petites hordes*, il laisse complètement de côté leur « cochonnerie » initiale, et ce sont de tout autres vertus qu'il célèbre en elles et qu'il réhabilite donc après les avoir condamnées comme contre nature, savoir la charité, le dévouement, l'abnégation. De même après avoir immolé à la passion irréfléchie la raison calculatrice, il réintroduit subrepticement la raison dans le phalanstère sous ce prétexte ingénieux que certains hommes trouvent un *plaisir présent à prendre soin de l'avenir*. De même encore après avoir affirmé que le libre choix des métiers assurerait naturellement l'ordre et l'équilibre de la société harmonienne, il en vient à douter de cette parfaite convenance de la liberté individuelle et des exigences de la vie sociale, et à proclamer la nécessité de la discipline et de la contrainte ; il estime en effet que la contrainte et la force doivent présider à la naissance du régime de la liberté et que, le civilisé étant un être sans raison ni sagesse, il faut, pour son propre bien, « employer avec lui les voies coer-

citives » ; et on voit ici une fois de plus l'attendrissement rousseauiste faire le lit de la violence jacobine.

Mais par une autre voie encore il est arrivé à Fourier de donner des gages au sens commun. Quel que fût son espoir de voir l'Harmonie succéder sans délai à la civilisation, il a envisagé parfois l'hypothèse où entre ces deux périodes de l'histoire devrait prendre place une période intermédiaire qui impliquerait non point une transformation radicale, mais une simple amélioration de la malheureuse situation actuelle de l'humanité, et, quoique négligemment et comme à regret, il a esquissé de cette période intermédiaire un plan où abondent les indications justes et rationnelles. Ce stade transitoire, qu'il a baptisé des noms de *sociantisme* ou de *garantisme*, aura pour fondement non point *l'attraction*, mais *l'association ;* il se caractérisera non point par la réforme de l'industrie, réservée à la période d'harmonie, mais par la réforme du *seul commerce*, le gouvernement intervenant pour exclure tout intermédiaire superflu entre le producteur et le consommateur, et pour garantir l'honnêteté des transactions commerciales. C'est en somme un Etatisme mitigé, s'exerçant au profit de la classe moyenne et pauvre. Forme assez sage et suffisamment tempérée de l'impérialisme plébéien, mais de même qu'il n'attribuait qu'une importance secondaire et subordonnée à cette partie de sa doctrine, ce n'est pas par elle que Fourier a principalement agi, c'est à l'utopie phalanstérienne que le socialisme et l'anarchisme romantiques, issus tous deux du

fouriérisme, n'ont cessé d'emprunter l'essentiel de leurs chimères.

---

2. — PROUDHON

Nous l'avons vu, chez Fourier, les suggestions de l'affectivité et du mysticisme irrationnel gouvernent despotiquement l'activité intellectuelle, et ce n'est qu'à la dérobée et sous le couvert des plus singuliers subterfuges que la raison parfois peut s'insinuer dans l'économie du système. Il en va tout autrement avec Proudhon. Si en effet un certain impérialisme et mysticisme plébéien de nuance affective constitue une de ses inspirations fondamentales, il y a d'autre part chez lui un bon sens natif de paysan franc-comtois, un vigoureux moralisme d'inspiration stoïcienne et kantienne, la mâle et lucide clairvoyance d'un historien et d'un psychologue de race, et il n'est pas de spectacle plus pathétique que celui du conflit qui met aux prises, tout le long de sa vie et de son œuvre, avec des fortunes diverses, ces deux groupes d'éléments psychologiques.

On peut distinguer dans ce conflit quatre phases.

Au cours de la première, qui trouve son expression centrale dans *Qu'est-ce que la Propriété ?*, le mysticisme et l'affectivité l'emportent sans conteste. C'est le moment où Proudhon pose et développe dans toute sa candide outrance sa thèse de l'égalité absolue de tous les hommes,

égalité non pas virtuelle, possible, future, mais actuelle, réelle, effective. Thèse rationnellement insoutenable, mais, comme il l'écrit lui-même « l'égalité plaît à son cœur ». Que si, sous la pression de l'évidence, il consent à reconnaître quelque inégalité de fait, c'est pour la considérer comme *accidentelle* et *transitoire*. L'égalité seule est la *norme*. La *Nature* nous a faits égaux. Entre les hommes, la *somme* des capacités est *égale*. Pourtant le talent, le génie ? Palabres, palabres et toujours palabres, répond-il avec désinvolture. Et si on insiste, il ajoute : « Eh bien, puisqu'ils (les soi-disant génies) se prennent pour des êtres à part, qu'ils vivent à part. Travailleurs, vous pouvez et vous devez vous passer de leur aide ! » Voilà, n'est-il pas vrai, le dernier mot de l'ivresse égalitaire : la république sociale n'a pas besoin de talents.

Si donc les hommes sont *naturellement* égaux, il s'ensuit que les inégalités sociales qui caractérisent notre civilisation ne peuvent résulter que de l'artifice et de la fraude. Tel est en effet le sens de la célèbre formule : *la propriété c'est le vol*. Mais encore, en quoi a consisté la fraude initiale ? Elle est double, répond Proudhon. D'une part le capitaliste, lorsqu'il paye ses ouvriers, paye bien autant de fois une journée qu'il a employé d'ouvriers chaque jour, mais ce qu'il ne paye pas, ce dont il garde indûment le profit pour lui seul, c'est la *force collective* qui se dégage de l'harmonie et de la convergence de leurs efforts. (On voit poindre là, notons-le au passage, ce principe de la force collective qui, avec une confiance d'ori-

gine hégélienne dans l'automatisme du Progrès, fera le fond du marxisme ; mais Proudhon, lorsqu'il développera plus tard cette vue neuve et féconde, comprendra que cette harmonie et cette convergence des efforts sont l'œuvre et le mérite propre du chef d'industrie, et que par conséquent si la pratique du capitalisme peut donner lieu et donne lieu en effet à d'intolérables abus, le principe n'en est pas moins rationnel et, au vrai sens du mot, équitable). D'autre part, pour être égaux les hommes ne sont pas identiques, et l'humanité est tombée dans cette singulière erreur d'attribuer une rémunération *inégale* à des services *différents*, quoique en leur fond *égaux*. S'il fallait faire une différence entre le grand médecin et le balayeur, ce devrait être en bonne justice au profit du balayeur qui exerce un métier plus rude. Et si le sociologue humanitaire consent à leur accorder une égale rémunération, c'est en raison de la *vocation* qui les a poussés l'un vers la médecine, l'autre vers le balayage. Le « à chacun selon ses œuvres » de Fourier et de Saint-Simon, la répartition proportionnelle au mérite et à la capacité est une notion *immorale* fondée sur *l'ignoble égoïsme,* vile passion qu'il faut étouffer dans le cœur humain. Tel est le chimérique point de départ de la pensée proudhonnienne.

Cependant, même au sein de ce mysticisme égalitaire, la raison ne laisse pas de faire entendre parfois sa voix. C'est ainsi que dès son premier ouvrage Proudhon élève une éloquente protestation contre le dogme de la souveraineté du peuple, contre la thèse de l'égalité dans la capacité

législatrice, traduite dans les faits par l'institution du suffrage universel. La loi, répète-t-il dans *Qu'est-ce que la Propriété?* est l'expression d'un fait et non d'une volonté ; la découverte de la loi en politique comme en physique est affaire de science et non de suffrages, et il y a là une vue très ferme et très réaliste du caractère objectif de la loi, expression nécessaire de la nature des choses. De même à plusieurs reprises, se contredisant sans vouloire se dédire, il présente l'égalité non pas comme une réalité actuelle, mais comme un idéal à poursuivre par le perfectionnement de la raison, et sous cette forme la thèse égalitaire devient parfaitement acceptable ; mais pendant toute cette première période, Proudhon juxtapose les affirmations contradictoires sans essayer de les concilier ou de découvrir entre elles un rapport intelligible.

Toutefois, à mesure que s'étendait son expérience et que s'approfondissait sa réflexion, la voix de la raison se faisait en lui plus impérieuse et le problème des rapports de la raison avec les suggestions de l'affectivité se posait avec plus d'acuité. C'est alors que Proudhon fit connaissance de seconde main avec l'hégélianisme et crut trouver dans la dialectique hégélienne le moyen de justifier et de surmonter les contradictions qui écartelaient sa pensée. Le livre des *Contradictions économiques*, caractéristique de la seconde période proudhonienne, fut le résultat de cet effort de synthèse entrepris sous les auspices du penseur allemand.

Le plan des *Contradictions économiques* est

simple ; il consiste à développer tour à tour avec un égal accent de conviction la thèse de l'économie politique bourgeoise, c'est-à-dire de l'individualisme rationnel, et la thèse du socialisme égalitaire et romantique, dans la persuasion que ces deux thèses contradictoires ne sauraient manquer de trouver leur conciliation dans une synthèse supérieure et d'ailleurs, jusqu'à nouvel ordre, mystérieuse. Cette façon d'entendre et d'appliquer l'hégélianisme est, cela va sans dire, absurde, car pour que la thèse et l'antithèse puissent être conciliées dans une synthèse, il faut qu'elles ne se contredisent pas radicalement, mais elle va permettre à Proudhon de laisser tour à tour le champ libre en toute sécurité de conscience aux deux aspects réellement contradictoires de sa personnalité.

Un livre ainsi conçu avait de quoi mécontenter tout le monde : les bourgeois comme les révolutionnaires, mais ceux-ci sans doute à plus juste titre encore que ceux-là, car la thèse du socialisme égalitaire, étant l'apologie de quelque chose qui n'est pas, qui n'a jamais été, et qui sans doute ne sera jamais, ressortit en somme à la fiction ou à l'utopie, tandis que la thèse de l'individualisme économique, étant l'éloge motivé de quelque chose qui existe, a un tout autre poids et une toute autre portée. Marx ne s'y trompa point, qui rompit bruyamment sur l'heure avec son ami de la veille en publiant la *Misère de la philosophie*, et lui tint rigueur pour le reste de ses jours. Et de fait on n'a jamais rien écrit de plus vigoureux et de plus convaincant que les développements des *Contradictions* en faveur de l'Individualisme ra-

tionnel et de la propriété privée, de la concurrence et de la responsabilité économique, contre la chimère fouriériste du travail attrayant, contre l'Etatisme, contre la notion abstraite de ce *travail simple* que Marx passera bientôt sur toute la production sociale comme un rouleau niveleur des originalités fécondes et des valeurs véritables, à la louange enfin de l'homme de talent ou de génie, de l'inventeur qui, relativement à l'idée qu'il a conçue et dont il poursuit la réalisation, *devient à lui seul la société tout entière*. Et quel savoureux réalisme moral dans sa critique de la théorie d'une égalité pacifique, fondée sur la fraternité et le dévouement, et dans la sentence qui la termine : « L'homme peut aimer son semblable jusqu'à mourir, il ne l'aime pas jusqu'à travailler pour lui », ou encore dans sa critique du naturalisme optimiste issu de Rousseau, dans l'opposition qu'il établit entre la nature et la raison, entre Dieu et l'homme, et qu'il résume dans une de ces formules sensationnelles qu'il affectionnait : « Dieu, c'est le mal ! » C'est par la thèse que valent les *Contradictions* beaucoup plus que par l'antithèse — car la synthèse est réservée à des travaux ultérieurs.

Sur ces entrefaites survint la Révolution de 1848 que Proudhon n'avait ni prévue ni souhaitée, et qui tout d'abord provoqua en lui une profonde et très noble angoisse. Mais cette angoisse fut de courte durée. « La fusillade des Capucines, écrit-il, changea mes dispositions en un instant. Le tocsin de Saint Sulpice me remplit d'un enthousiasme révolutionnaire. Je n'étais pas le même

homme, j'avais pris mon parti ». Ce tocsin sonna en effet le réveil du Proudhon romantique, et ce fut chez lui de nouveau une orgie de paradoxes véritablement extravagants. Elu membre de l'Assemblée nationale, son discours sur la propriété fut condamné par 691 voix contre 2. L'anarchie qu'il prône désormais, ce n'est plus ce noble idéal stoïcien et kantien qui suppose la loi préalablement imprimée dans les cœurs, c'est la suppression immédiate de toute organisation répressive. Il devait qualifier lui-même de *frénésie* son état moral de cette époque et remercier la Cour d'assises de lui avoir sauvé la vie en lui infligeant trois ans de prison. Mais cette recrudescence d'exaltation mystique allait avoir de longs échos dans l'ouvrage capital de sa troisième période, *la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*.

L'idée fondamentale de cet ouvrage, la notion de Dignité humaine conçue comme principe de la morale, s'y montre en effet, en dépit de ses prétentions rationnelles, fortement teintée de mysticisme irrationnel. Il faut, dit Proudhon en propres termes, admettre *a priori* que, devant la société dont ils font partie, tous les individus, considérés simplement comme des personnes morales et abstraction faite des capacités, des services rendus, des *déchéances encourues*, sont de *dignité égale ;* qu'en conséquence ils doivent obtenir pour leur personne la même *considération*, participer au même titre au gouvernement de la société, à la confection des lois, à l'exercice des charges. On saisit là sur le vif la confusion initiale qui viciera toute la dialectique proudhonienne :

Proudhon demande à la justice ce qu'on ne saurait attendre que de la pitié, de la charité, de l'amour, et rassuré vis-à-vis de lui-même par le vocabulaire rationnel qu'il emploie, il s'avance sans hésitation dans la voie du mysticisme unitaire, définissant la Justice comme une faculté du moi qui sent sa dignité dans la personne du prochain *avec la même vivacité* qu'en sa propre personne, et se trouve de la sorte *identique et adéquat à l'être collectif même*. Nous voilà en plein boudhisme, mais il est vrai que, dans d'autres parties du même livre, les idées de dignité et de justice sont présentées sous une toute autre face, beaucoup plus expérimentale et positive. « La dignité chez l'homme, y lisons-nous par exemple, est une qualité hautaine, absolue, impatiente de toute dépendance et de toute loi, tendant à la diminution des autres et à l'absorption du monde ». Fort bien, mais que devient alors la justice égalitaire immanente au cœur humain ? « On peut définir l'homme, lisons-nous encore, tout aussi bien un animal de combat qu'un animal sociable », et de telles formules, de même que toute la théorie de l'impérialisme romain, qui est un des morceaux les plus justement célèbres de l'ouvrage, font pressentir le quatrième et dernier état, remarquablement réaliste et rationnel, de la pensée proudhonienne.

Ce fut la guerre d'Italie, semble-t-il, qui, en appelant son attention sur le rôle social de la guerre et sur l'importance des problèmes proprement politiques dans la vie des peuples, marqua le point de départ de cette suprême et décisive

étape. A la veille de 1859, Proudhon estimait que le rétablissement de la monarchie italienne était une « blague chauvinique » qui n'avait pas la moindre chance de réalisation. L'événement qui démentit brutalement ses pronostics produisit dans sa pensée une véritable révolution et ce fait formidable, la guerre, jusqu'alors écarté de ses méditations, s'imposa désormais à lui dans toute sa mystérieuse grandeur. Oui, songe-t-il, l'homme est décidément un animal de combat, et c'est ce qui fait sa noblesse et sa gloire. Sans l'instinct de la lutte, il serait tombé dès le premier jour au niveau des bêtes dont l'association forme toute la destinée ; notre civilisation serait une étable, le progrès serait inconnu. Pour se conserver digne, morale, pure, généreuse, voire même laborieuse, la société doit se tenir à l'état *antagonique*. La guerre a été le grand moteur de la civilisation ; elle est la source du droit et de la morale, de la poésie et de la théologie ; elle est notre histoire, notre vie, notre *âme*, elle est *tout*. Et sans doute il y a quelque excès dans cette apologie de la guerre, mais elle nous jette en plein cœur de la réalité historique et psychologique. La guerre, poursuit cependant Proudhon, doit demeurer l'âme de l'avenir comme elle a été l'âme du passé, mais après avoir subi tant de transformations, elle doit en subir une nouvelle et profonde. Après avoir donné naissance au *droit politique*, elle doit donner naissance au *droit économique*, et, dans les cadres de ces droits nouveaux, les luttes à main armée doivent céder la place aux luttes industrielles. « La guerre, dans les prévisions évo-

lutives de notre espèce, est la figuration d'un ordre de choses qui la nie et l'exclut, mais qui cependant retient d'elle les traits principaux, savoir que chacun doit payer de sa personne comme à l'armée, que la concurrence est la loi du travail libre, comme dans une bataille ; que le bien-être pour chacun est en raison de son effort comme l'enseigne le droit de la force... Le Travailleur et le Guerrier sont le même personnage... » Quand et comment se produira ce passage de la Guerre au Travail ? A la seconde de ces questions Proudhon ne fournit pas de réponse, et quant à la première, tantôt, le plus souvent, il considère cette transformation comme imminente, et tantôt il l'ajourne à un avenir indéterminé. En réalité, l'histoire permettait de prévoir, et l'événement a montré que les luttes économiques *s'ajouteraient* aux luttes militaires, quand encore elles ne les engendreraient pas, plutôt qu'elles ne se substitueraient à elles (de même que l'état *positif* s'est *ajouté* aux états *théologique* et *métaphysique* plutôt qu'il ne les a remplacés) mais si le système antinomique cher à Proudhon et qu'il place si singulièrement sous l'autorité de Hegel l'a amené à balancer la part d'exagération qu'il y avait dans son bellicisme par une part symétrique d'illusion dans son pacifisme, si, pour employer le langage kantien, il paraît difficile de considérer l'idée de la paix universelle et perpétuelle comme une *idée constitutive*, du moins peut-on et doit-on la conserver comme une *idée régulatrice* de l'activité humaine, comme un idéal que l'humanité n'atteindra sans doute jamais dans sa plénitude, mais

dont rien n'interdit d'espérer qu'elle pourra s'approcher indéfiniment, — si elle le veut, c'est-à-dire si, au lieu de s'en remettre aveuglément à la Providence, à la Justice immanente ou à la Force des choses du soin de réaliser les fins où elle aspire, elle se décide à prévoir et à vouloir de ces fins les conditions et les moyens.

En résumé, si nous considérons d'un peu haut le mouvement de la pensée proudhonienne, nous verrons en Proudhon beaucoup moins un apôtre de l'Impérialisme de classe qu'un révolutionnaire dans le sens positif, organisateur et constructeur que nous donnons à ce terme. Par son intuition prophétique de l'importance capitale que devaient revêtir dans le monde moderne les problèmes du travail, par son noble souci de préparer dans l'ordre économique la création d'un *état de droit* et tout ensemble de conserver et de développer dans le stade industriel toutes les valeurs morales authentiques du stade guerrier, par sa virile confiance dans l'effort de la pensée et de la volonté pour améliorer la condition humaine, Proudhon nous apparaît comme le meilleur guide et le meilleur maître que puissent se choisir nos démocraties pour maintenir leur idéalisme dans les limites de la raison, leur impérialisme dans celles de la justice.

---

3. — KARL MARX

L'aspect le plus apparent du marxisme est son aspect impérialiste, puisqu'il se propose essentiellement, comme on sait, de provoquer ou de favoriser dans le Prolétariat l'apparition d'une *conscience de classe*, et que, éliminant décidément de son sein tout élément *démocratique*, c'est-à-dire sentimental, universaliste, idéaliste et humanitaire, il assigne pour but au Prolétariat désormais conscient et organisé la Dictature, la possession complète et durable des moyens de production et des résultats de la production elle-même, c'est-à-dire, dans un état social purement économique, la plénitude et la totalité du pouvoir. D'autre part, Marx et ses disciples se sont passionnément préoccupés de donner à leur doctrine un caractère *scientifique* et de lui conférer par là le puissant prestige qui s'attache dans les temps modernes à tout ce qui peut se réclamer de l'universalité et de l'objectivité du savoir. Et sans doute il ne saurait être question de nier ni le service capital rendu par Marx au monde du travail en l'aidant à prendre conscience de sa solidarité et de son unité foncières, ni la vigoureuse impulsion qu'il a donnée à l'étude scientifique des phénomènes sociaux, ni même l'importante contribution qu'il a apportée à cette étude par mainte analyse exacte, neuve et profonde ; mais que les inspirations fondamentales du marxisme, celles qui orientent, meuvent et gouvernent tout son colossal appareil

technique, soient d'ordre mystique ou affectif et non point scientifique ou rationnel, c'est une affirmation qui pourra bien surprendre nombre d'adeptes ou même d'adversaires de la doctrine, mais qui n'en est pas moins relativement aisée à établir. C'est cette démonstration que M. Ernest Seillière a magistralement exposée dans une ample étude (1) qui, nécessairement un peu ardue, n'a pas trouvé, que nous sachions, auprès du public cultivé l'accueil qu'elle méritait, et dont nous allons essayer de donner une idée sommaire.

M. Ernest Seillière distingue dans l'activité intellectuelle de Marx trois périodes, la première antérieure à 1848, et principalement historique et philosophique, caractérisée par le *Manifeste du Parti communiste*, la deuxième, s'étendant de 1848 jusqu'aux environs de 1870, spécifiquement économique, remplie par le prodigieux labeur dont Marx, se sentant incapable d'en tirer une œuvre achevée, même dans ses grandes lignes, ne devait communiquer au public que des résultats fragmentaires (2) ; enfin une dernière période, assez malaisée à définir, l'état de santé de plus en plus précaire de Marx ayant singulièrement raréfié sa production intellectuelle, mais dont un document comme la fameuse *Lettre sur le Programme de*

(1) Curieusement apparentée par ses conclusions sinon par sa méthode avec la célèbre interprétation sorelienne du Marxisme comme un ensemble de *mythes* puissamment moteurs.

(2) Dont les principaux sont une sorte de prologue ou d'introduction, publié en 1859 sous le titre de *Critique de l'Economie politique*, et le premier volume du *Capital*, paru en 1867.

Gotha (1875) permet de pressentir les directions et les tendances.

Dans la première de ces périodes Marx, beaucoup moins dégagé de l'influence hégélienne qu'il ne le croit lui-même et que ne le donneraient à penser les railleries acérées de sa *Sainte Famille*, applique à l'évolution des phénomènes historiques une méthode très voisine de celle de l'illustre métaphysicien, et, soucieux de montrer que les ambitions auxquelles il convie le prolétariat ont leur fondement dans la nature des choses, leur justification dans une immanente nécessité, il abstrait de la complexité confuse des événements, pour les personnifier ou tout au moins les hypostasier, les éléments qu'il considère comme générateurs et qu'il appelle *les forces productives;* et il va s'efforcer de prouver que, dans le stade présent de leur évolution, ces forces postulent et requièrent le triomphe de la classe prolétarienne. « Les rapports sociaux, expose-t-il en effet, sont intimement liés aux forces productives. En acquérant de nouvelles forces productives, les hommes changent leur mode de production, la manière de gagner leur vie : ils changent tous leurs rapports sociaux. Le moulin à bras vous *donnera* la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel. » Ainsi la force productive, sous les espèces du moulin à bras ou du moulin à vapeur, modèle à son gré et à son image la société au sein de laquelle elle est apparue ; elle devient le démiurge de l'histoire universelle, et ses hypostases successives expliquent et déterminent avec une rigoureuse nécessité l'évo-

lution des rapports sociaux, des idées juridiques ou politiques et de la religion elle même. C'est ce que M. Seillière appelle justement le *Mysticisme technique*.

La force productive, telle que la révèle l'histoire, revêt trois incarnations successives : la *féodale*, remplacée en 1789 par la *bourgeoise*, que s'apprête à remplacer la *prolétarienne*. Pour nous en tenir aux deux dernières qui nous intéressent particulièrement, le *Manifeste* proclame que « la société bourgeoise moderne, qui a évoqué comme par magie de si puissants modes de production et d'échange, ressemble à un enchanteur qui ne peut plus maîtriser les puissances démoniaques dont il a réclamé l'assistance », et que « depuis des dizaines d'années l'histoire de l'industrie et du commerce n'est que l'histoire de la révolte des modernes forces productives contre les modernes rapports de production, contre les rapports de propriété qui sont les conditions vitales de l'existence de la bourgeoisie et de sa prépondérance sociale ». Ces phénomènes de révolte sont les signes avant-coureurs du grand bouleversement inévitable ; l'incarnation prolétarienne de la force productive est imminente, et si l'on veut la preuve que cette personnification de la force productive est dans la pensée de Marx tout autre chose qu'une ingénieuse métaphore, on la trouvera dans les nombreux passages du *Manifeste* où l'homme est présenté comme purement passif par rapport aux puissances qui l'agissent, où la bourgeoisie par exemple nous est donnée pour « *l'instrument sans volonté et sans résistance du progrès so-*

cial ». La *Force productive* joue donc dans la mystique marxiste un rôle très analogue à celui du Dieu de Bossuet dans le *Discours sur l'Histoire universelle*, et si les auteurs du *Manifeste* chantent sa louange passée et présente avec une si enthousiaste exaltation, c'est qu'ils savent qu'elle est secrètement, dès aujourd'hui, l'alliée toute puissante de ce Prolétariat dont ils se sont institués les prophètes et à qui elle promet à bref délai la victoire.

Qu'on ajoute à cet acte de foi dans le triomphe inévitable et prochain du Prolétariat la conviction fausse et utopique, développée par le second chapitre du *Manifeste*, que tous les désaccords entre humains proviennent uniquement de la *lutte des classes économiques* et sont par conséquent destinées à disparaître avec les classes elles-mêmes ; qu'on y joigne une folle confiance dans l'efficacité sociale des procédés terroristes, et l'affirmation toute fouriériste que le premier effet de la socialisation sera la *multiplication rapide des instruments de production*, et on comprendra que le *Manifeste*, fleur du premier marxisme dans toute la fraîcheur d'un enthousiasme qu'aucune désillusion n'est encore venue inquiéter ni décevoir, hymne de victoire entonné avant le combat par un prophète inspiré et guerrier, ait pu demeurer, en dépit ou peut-être, en partie du moins, à cause de ses obscurités qui confinent parfois à l'inintelligible, l'Evangile, l'Apocalypse ou le Coran de l'Impérialisme prolétarien.

Avant d'entrer dans l'analyse approfondie du *Capital*, M. Ernest Seillière se livre à propos de

la composition de cet ouvrage à de très suggestives considérations sur le destin des idées et les hasards de l'histoire. On sait que, dans sa contexture actuelle, le *Capital* comporte trois volumes, dont le premier seul fut rédigé par Marx et publié par ses soins en 1867, les deux autres ayant été rédigés et publiés par Engels beaucoup plus tard, après la mort de Marx et sur les notes qu'il avait laissées. Mais l'ordre dans lequel ils sont présentés ne correspond pas à l'ordre chronologique de la pensée marxiste. En effet, de ces trois volumes, c'est le troisième qui avait été préparé le premier par Marx avant l'apparition de la cruelle maladie nerveuse qui devait affaiblir sa capacité de travail et sa puissance de synthèse, et c'est précisément cette maladie qui l'empêcha d'en poursuivre l'achèvement. Le volume qu'il publia lui-même en 1867 pour satisfaire à l'impatience de ses amis et en utilisant une tout autre partie de ses travaux porte des traces évidentes de la diminution de sa personnalité intellectuelle, et le deuxième volume qu'il prépara ensuite et qu'Engels publia plus tard est encore, de l'aveu d'Engels lui-même, fort inférieur au premier, mais déjà ce premier volume, en dépit de passages vigoureux et brillants, est un travail hybride, hâtif et mal construit, et qui est loin de présenter à l'état d'achèvement ou de maturité la pensée économique marxiste. Si en effet on en compare la doctrine avec celle du troisième volume, on s'aperçoit, malgré les retouches qu'Engels a fait subir à celui-ci pour l'harmoniser avec celui-là, que les conclusions de ce troisième volume, conçu à

l'époque où Marx était en pleine possession de ses facultés, sont sensiblement plus positives et plus mesurées que celles du premier. Il n'est donc pas téméraire de supposer que si Marx eût pu mener à bien son effort constructif et dialectique, le résultat final de cet effort n'eût ressemblé que d'assez loin à la doctrine excessive et incomplète du premier volume. Or ce premier volume a été, trente années durant, le seul qui ait été connu du public et qui ait exercé une action dans le domaine des faits. Ce n'est pas une des moindres ironies de l'histoire que ce malentendu initial sur la pensée de Marx donnant naissance au plus puissant mouvement social des temps modernes. On sait que Renan a cru discerner un certain nombre de malentendus de ce genre vers les origines du christianisme.

La pièce maîtresse du premier livre du *Capital* est la théorie de la valeur, théorie obscure et complexe dans la discussion de laquelle nous ne saurions entrer ici, mais dont il suffit à notre objet que nous dégagions et que nous éclaircissions les postulats fondamentaux, savoir que le travail simple est seul créateur, que tous les hommes ont une *égale capacité de travail simple* et que par suite l'inégalité économique ne saurait provenir que de *l'exploitation de l'homme par l'homme.*

C'est dès 1847, dans la *Misère de la Philosophie,* qu'on voit apparaître chez Marx cette thèse, inspirée de Ricardo, que tous les travaux humains individuels sont exactement égaux ou équivalents entre eux. « La seule quantité de travail servant de mesure à la valeur sans égard à la qualité,

écrit-il alors, suppose que le *travail simple* est devenu le pivot de l'industrie. Elle suppose que les travaux se sont égalisés par la subordination de l'homme sous la machine ou par la division extrême du travail, que les hommes s'effacent devant le travail, que le balancier de la pendule est devenu la mesure exacte de l'activité relative de deux ouvriers comme il l'est devenu de la célérité de deux locomotives. Alors il ne faut pas dire qu'une heure d'un homme vaut une heure d'un autre homme, mais plutôt qu'un homme d'une heure vaut un autre homme d'une heure. Le temps est tout ; l'homme n'est plus rien ; il est tout au plus la carcasse du temps. Il n'est plus question de la qualité ; la quantité seule décide de tout, heure pour heure, journée pour journée. Mais cette égalisation du travail n'est point l'œuvre de l'éternelle justice de M. Proudhon ; elle est tout bonnement le fait de l'industrie moderne ». Ainsi cette égalité de tous les hommes devant la production des richesses que Proudhon osait à peine entrevoir comme la conséquence *future* de l'égalité naturelle *restaurée*, le Marx de 1847 la proclame sans hésitation réalisée dans le présent. Mais il ne nous la montre pas encore à cette époque réalisée *dans le passé*, puisqu'il lui assigne pour cause le développement de la grande industrie moderne. Le Marx de 1867 ira beaucoup plus loin dans l'arbitraire puisqu'il raisonnera constamment comme si cette égalité productive avait existé *de tout temps* et comme si, bien avant l'épanouissement entier du machinisme et depuis le début des temps modernes tout au moins, le tra-

vail humain universellement égal avait été exploité par un groupe de « méchants », dont la puissance de duperie reste d'ailleurs singulièrement mystérieuse. Nous touchons ici à la fameuse théorie de la plus-value dont nous nous contenterons de dire qu'elle mêle et confond sans cesse deux espèces de plus-value, la plus-value *d'exploitation* ou de *parasitisme*, entièrement condamnable et que l'autorité sociale doit réprimer par tous les moyens, et la plus-value *de progrès*, ou *d'invention*, ou *d'initiative individuelle*, parfaitement légitime et d'ailleurs absolument nécessaire comme aiguillon ou ressort de l'activité humaine, ainsi que le prouverait, s'il en était besoin, l'exemple récent de la révolution russe qui, ayant débuté par l'égalitarisme absolu, s'est vue contrainte à bref délai de rétablir la qualification du travail et la prime à l'invention et à l'initiative. Or Marx enveloppe dans la même condamnation (1) ces deux sortes de plus-value ou de profit, et ayant affirmé et cru démontrer que le *travail simple* est *seul producteur de la richesse*, il invite le Prolétariat à s'emparer, selon son droit, des instruments de la production et à s'en répartir intégralement les produits, sans se soucier d'ailleurs de définir quels pourront être dans cette nouvelle économie les

(1) Du moins dans le premier volume du *Capital*, car le troisième volume au contraire manifeste un intéressant effort pour distinguer de la plus-value d'exploitation la *plus-value extra* ou de progrès et pour donner à celle-ci la place qui lui revient dans l'explication des faits, sinon dans l'organisation sociale. Mais, nous l'avons dit, c'est par son premier volume seul que le *Capital* a agi.

mobiles du travail et les facteurs du progrès.

Pour rendre plus aisément intelligible l'évolution de la pensée marxiste entre le *Manifeste* et le premier volume du *Capital*, M. Ernest Seillière a recours à une allégorie dont il nous avertit lui-même qu'elle ne doit pas être prise au pied de la lettre, mais qui est trop significative pour que nous ne lui fassions pas place dans notre exposé. Avant 1848, dit-il à peu près, lors de sa période hégélienne, Marx demandant surtout à l'histoire et à l'économie politique *bourgeoise* l'intelligence du passé et les secrets de l'avenir, en avait tiré, sous l'influence de son impérialisme prolétarien et de son mysticisme social, une sorte de théologie technique où les *forces productives* semblaient régler souverainement le cours des destinées humaines. Mais au fond la force productive divinisée était encore le rêve mystique d'un jeune *bourgeois* bouillant, généreux, tout empressé de porter ses dieux pénates dans le camp des déshérités de ce monde où il avait décidé de passer avec armes et bagages. Il paraissait dire alors : « La divinité qui fut hier celle de la bourgeoisie sera demain, sans changer de nature, celle du Prolétariat en faveur duquel elle accélérera même son allure rapide sur la voie du progrès ».

Mais les événements de 1848 et la réaction qui suivit lui montrèrent la force productive personnifiée avec son véritable caractère, sur lequel il s'était d'abord mépris ; il la vit incorrigible dans son *égoïsme calculateur*, fidèle à ses amis de tous les temps, les inventifs, les entreprenants et les prévoyants du lendemain, bref, irrémédiablement

bourgeoise en son essence. Eclairé jusqu'à un certain point par l'expérience, Marx refusa sans doute de renier ouvertement sa religion première, qui gardera quelque place dans sa deuxième doctrine, comme nous allons le voir, mais il chercha du moins à mieux interpréter les desseins d'un dieu que son impérialisme mystique lui montrait toujours comme l'exclusif allié de ses propres troupes. Il se replongea donc plus avidement que jamais dans les livres sacrés de la bourgeoisie, les traités d'économie politique, et il y puisa une conception assez profondément modifiée du démiurge de l'histoire universelle. Il continua de diviniser la force productive, mais en la dotant d'attributs tels qu'elle ait pu et dû se montrer de tout temps la patronne du seul Prolétariat. Ce fut donc depuis ce moment la *force de travail simple* ou prolétarienne qui lui apparut comme la *seule* créatrice de toutes ces richesses, de tous ces instruments de production, jadis ouvrage à ses yeux d'une divinité pourvue de plus brillants attributs.

Il est à peine besoin de souligner ce que le marxisme perdit en valeur rationnelle à cette adoption d'une nouvelle idole, reflet exact et fidèle de ce prolétaire *théorique* (et heureusement inexistant) qui tient dans l'esprit de Marx la place de l'*homme de la nature* dans l'esprit de Rousseau et qui, dépourvu de toute individualité et de toute initiative ne serait plus *rien* que la *carcasse du temps*, le vêtement corporel du travail simple. Maître des destinées du monde, le Dieu-force de travail simple le ramènerait grand train vers

l'état de nature, le brouet noir, la constitution primitive du clan et l'Eldorado caraïbe de Jean-Jacques. Mais il n'est pas moins évident qu'à cette transformation le marxisme gagne singulièrement en vertu agitatoire, en puissance d'exaltation religieuse sur l'impérialisme prolétarien. Tout d'abord notre prophète avait dit : « Un dieu qui fut celui de vos adversaires, il faut bien l'avouer, combat dès à présent pour vous, et ce dieu, ayant fait ses preuves au service de vos ennemis vous promet à votre tour les plus substantielles faveurs ». Après le *Capital* on ne peut guère traduire autrement ses leçons que par cet appel bien autrement fanatisant : « Votre dieu particulier, insulté et lésé de tout temps en votre personne, attend les vengeurs de ses offenses ». Le premier marxisme était une brillante paraphrase de Hegel, le second est un commentaire obscur et incomplet de Proudhon à ses débuts ou même de Gracchus Babeuf. La plupart de ses adhérents n'en sauraient suivre d'ailleurs les abstruses déductions, mais des interprètes bénévoles sont là pour leur en répéter à satiété la conclusion, auréolée désormais d'un nimbe scientifique par la mystérieuse algèbre qui la prépare et qui l'entoure. Et cette conclusion, c'est celle du *Manifeste des Egaux* de 1796 bien plus que celle du *Manifeste communiste* de 1847.

Mais cette conclusion est-elle bien le dernier mot de Marx ? On en doute déjà après ce que nous venons de dire du troisième volume du *Capital* (1).

(1) Et à quoi il nous sera permis d'ajouter qu'un des propos favoris de Marx était de déclarer *qu'il n'était pas marxiste.*

On en doutera bien davantage encore si l'on se reporte au remarquable document connu sous le nom de *Lettre sur le programme de Gotha*. L'occasion de cette suprême manifestation doctrinale fut fournie à Marx par le congrès ouvrier réuni en 1875 à Gotha pour tâcher de réconcilier marxistes et lassalliens; consulté sur le projet de programme commun qui allait être présenté aux deux fractions du congrès, Marx fut vivement irrité d'y rencontrer d'importantes concessions faites aux disciples de l'ancien et brillant ami qu'il avait si durement excommunié quinze années auparavant, notamment la revendication du produit intégral du travail pour le travailleur, et il se décida pour la première fois à interpréter lui-même sa théorie de la *plus-value* dans un sens beaucoup plus rationnel et beaucoup moins mystique que n'aurait pu le faire prévoir le premier volume du *Capital*.

Dans la société prolétarienne de l'avenir, écrit-il — au moins dans sa première période de perfectionnement et tant que l'altruisme parfait ne régnera pas dans le monde — bien loin d'attribuer au travailleur le produit intégral de son travail, on devra affecter préalablement ce produit de multiples prélèvements destinés aux frais généraux d'éducation sociale, aux nécessités communes (écoles, établissements d'hygiène) à la constitution d'un fonds d'invalidité et d'assistance, au remplacement des moyens de production usés, à l'accroissement de ces mêmes moyens, enfin à la constitution d'un fonds de réserve contre les mécomptes et les insuccès; et en vérité, si on ajoutait à cette liste

un prélèvement suprême destiné aux améliorations de la production, ou, en d'autres termes, une prime de progrès, le marxisme ne se différencierait plus bien sensiblement de l'organisation bourgeoise et capitaliste de la production.

Mais voici une concession plus importante encore. Ce avec quoi nous aurons à faire tout d'abord, poursuit Marx, c'est avec une société communiste, non point telle qu'elle se fût développée sur ses propres bases (c'est-à-dire, commente fort exactement M. Seillière, conformément à la psychologie mystique du romantisme social), mais au contraire telle qu'elle peut être en sortant immédiatement de la société capitaliste et qui, par conséquent, sous tous les rapports, économique, moral, intellectuel, sera encore imprégnée des hérédités de la vieille société, de laquelle elle sera sortie. Sans doute la société communiste connaîtra ensuite une autre phase qui n'aura plus rien de commun avec le stade capitaliste et bourgeois, mais il faut prévoir un stade de transition dont la durée n'est pas précisée, et où les notions *bourgeoises* d'égalité et de droit devront continuer à régir la vie économique. Or, en idéologie bourgeoise, le *droit* du producteur est *proportionnel* au résultat du travail et l'*égalité* ne saurait consister qu'en ceci, que ce droit sera mesuré par un *étalon* égal, le travail. Au total, un seul trait distinguera la société communiste initiale de la société capitaliste sa mère, c'est qu'il y sera interdit par la loi de transformer les moyens de consommation surabondants que certains individus se seront acquis par leur mérite en moyens de pro-

duction ou de progrès technique, ce rôle étant désormais réservé à la société seule qui y pourvoira par ses prélèvements sur la production totale On ne verra que trop tôt, note M. Seillière, comment elle s'en acquittera, et il conclut en ces termes :

« N'importe, ce sont là de précieuses, bien qu'incomplètes concessions : elles nous entraînent cette fois très loin de Babeuf et très près de Hobbes ou du Proudhon un instant assagi des *Contradictions économiques*. L'avenir les invoquera quelque jour pour laver la mémoire de Marx du reproche d'utopie désordonnée que le premier volume du *Capital* lui mériterait à bon droit. Sa lettre se termine par cette exclamation pittoresque : *Dixi et salvavi animam meam*. Et certes il a beaucoup fait pour sa réputation d'homme de sens dans ces lignes sincères, mais il aurait encore plus sûrement sauvé son âme raisonnable s'il avait examiné de plus près dès 1860 les ressorts psychologiques de l'effort et du progrès humain. »

*
**

Les conclusions logiques du *Capital* étaient tellement antagonistes aux événements du passé comme au spectacle du présent qu'elles n'ont jamais été tirées en termes clairs et que tout au contraire les disciples de Marx, Engels en tête, ont senti le besoin de revenir dans la pratique aux enseignements du *Manifeste communiste*, quitte à en atténuer l'expression pour les rendre moins contradictoires avec les affirmations exaltées du

second marxisme. C'est à cet effort pour coudre le second marxisme au premier que correspond la célèbre *conception matérialiste de l'histoire* formulée par Engels et présentée par lui comme un corollaire des leçons de son ami.

Le matérialisme historique (qui serait mieux nommé *économisme*, car il n'a rien de spécifiquement matérialiste, et Marx et Engels ont tenu à distinguer expressément eux-mêmes leur matérialisme *prolétarien*, qui favorise à leur avis les plus hautes aspirations « idéales », de ce matérialisme vulgaire et étroit que prêchaient vers le même temps à l'Allemagne les Büchner et les Moleschott) le matérialisme historique donc consiste, comme on sait, à voir dans la production et la reproduction de la vie matérielle, d'un mot dans la vie économique, le principe déterminant de l'histoire. C'est le mouvement économique, affirme Engels, qui détermine les formes de la vie politique ainsi que celles de la vie juridique. Et quant aux sphères idéologiques plus élevées, la religion et la philosophie, s'il serait pédantesque de chercher des causes économiques à toutes leurs absurdités, il n'en faut pas moins maintenir qu'elles sont dans l'ensemble sous l'influence dominante de l'économie. On reconnaît aisément dans cette conception la formule atténuée et rationalisée de ce que nous avons appelé le mysticisme technique ou la théologie des forces productives. Or, ainsi que nous l'avons laissé pressentir dans le premier chapitre de notre ouvrage, M. Ernest Seillière est tout prêt à accepter, sous le bénéfice de corrections et d'additions

que nous allons dire, une pareille méthode d'interprétation de l'histoire. Car soutenir que tout événement historique a sa *cause économique* plus ou moins lointaine, c'est affirmer en d'autres termes qu'un tel événement a toujours sa raison suffisante dans un conflit d'*intérêts* ou de *volontés de puissance*, et c'est là ce qu'on nomme en philosophie morale la thèse non pas matérialiste mais utilitaire, et c'est ce que M. Seillière a proposé pour plus de précision d'appeler l'utilitarisme impérialiste. Le point de départ de la philosophie marxiste apparaît donc à M. Seillière d'une vérité incontestable ; ce qu'il reproche à cette philosophie, c'est l'usage arbitraire, étroit et à courte vue qu'elle fait d'une conception rationnelle en son principe. Uniquement préoccupé de l'intérêt immédiat du prolétaire, le matérialisme historique ne veut apercevoir dans l'histoire passée ou présente que des *luttes de classes* ; il ignore systématiquement les *luttes de races* et les *compétitions individuelles*, qui sont cependant parmi les principaux ressorts des événements humains. D'autre part, il méconnaît ce fait capital que la volonté de puissance s'est singulièrement affinée dans l'espèce humaine avec les progrès de l'expérience sociale, de la raison et de la civilisation. L'homme a compris qu'il est des détours fort efficaces et fort sûrs pour se préparer en fin de compte la puissance, et ces formes détournées que revêt son impérialisme essentiel, ce sont précisément les énormes *superstructures intellectuelles, codes*, *philosophies*, *religions*, que la vie sociale a superposées à la production des objets matériels

de consommation et qui seules sont intéressantes, variées, constitutives de la civilisation véritable. Nous souscrivons pour notre part à cette double critique adressée à Marx par M. Seillière, sous cette réserve, que nous avons déjà indiquée, et qui s'adresse à la fois à M. Seillière et à Marx, que l'interprétation des codes, philosophies et religions comme de simples superstructures intellectuelles de la vie économique ou de la volonté de puissance ne nous paraît que partiellement exacte, et que nous ne saurions voir dans l'impérialisme ni l'unique foyer du mysticisme, ni l'unique ressort de l'histoire.

Quel sera en définitive, se demande en terminant M. Seillière, le jugement de la postérité sur Marx et le marxisme ? Il est vraisemblable qu'elle verra tout d'abord dans le *Manifeste communiste* un vigoureux chant de guerre, un symbole non sans grandeur des destinées progressives du Prolétariat. Elle reconnaîtra en outre dans la conception matérialiste de l'histoire un utilitarisme psychologique d'incontestable valeur, malheureusement dévié et mutilé dans le marxisme par les préoccupations uniquement combatives de ses adhérents. En revanche, elle rejettera du *Capital* toute sa partie théorique, qui ne vaudrait que largement complétée par l'introduction effective de ces coefficients personnels qui *qualifient* l'heure de travail selon la capacité du travailleur, c'est-à-dire par la considération de la *rente individuelle* qui est la conséquence légitime et bienfaisante du moindre progrès matériel dans la production des richesses. Enfin à l'ensemble de la

doctrine marxiste l'histoire attribuera cet effet d'utilité générale qui est celui de toute grande doctrine mystique quand elle paraît à son heure, c'est-à-dire le mérite d'avoir fourni un tonique efficace de l'action aux retardataires de l'évolution sociale. Cette utilité apparaîtra incontestable si le syndicalisme qui est, dans son principe, une conception nettement rationnelle de l'organisation sociale et qui semble en voie de se substituer au socialisme romantique comme doctrine stratégique et tactique de l'impérialisme prolétarien sait se garder de la tentation de porter trop brusquement dans la pratique les suggestions d'un mysticisme trop oublieux du réel. Ce jugement de M. Seillière date de 1906 ; on s'accordera, croyons-nous, à le trouver parfait de bon sens et de mesure, de sagesse et d'intelligence des temps nouveaux, et à estimer que l'histoire du mouvement prolétarien depuis quinze ans n'a cessé de lui apporter de multiples et éclatantes confirmations.

III. — LE MYSTICISME PASSIONNEL

Il serait naturel et logique à bien des égards qu'ayant traité de ces deux formes *collectives* du mysticisme que sont le mysticisme démocratique et le mysticisme social nous abordions maintenant cette troisième forme collective qui est le mysticisme de la Race. Nous en rejetterons cependant l'étude à la fin de notre exposé, et cela pour deux raisons ; la première c'est que le mysticisme de la race n'a reçu en France aucun développement spontané et original ; la seconde, c'est que dans les pays où il s'est développé, en Angleterre et principalement en Allemagne, il a été entouré d'une atmosphère psychologique et morale fort différente de celle où ont grandi, en tout pays, les autres formes du mysticisme moderne. Nous passerons donc tout de suite à l'examen des deux formes *individuelles* du mysticisme, le mysticisme passionnel et le mysticisme esthétique, non sans avoir noté toutefois qu'elles se trouvent fréquemment unies chez les mêmes hommes et dans les mêmes œuvres, car si la pre-

mière consiste à réhabiliter, voire à déifier, les instincts et les passions, et d'abord la passion de l'amour, comme la passion de l'amour est la grande inspiratrice du lyrisme, il était inévitable que le poète, l'artiste, chantre privilégié de l'amour, en vînt à se considérer comme l'allié de choix du dieu qui parle par sa bouche. Au reste, dans d'autres cas c'est au mysticisme social que le mysticisme esthétique s'alliera de préférence, l'artiste étant considéré comme le guide et le chef prédestiné, soit des foules humaines en général, soit exclusivement des hommes de sa race. Les noms de Victor Hugo et de Richard Wagner symboliseraient assez exactement ces deux systèmes divergents d'affinités électives. Mais si nous voulons bien comprendre ces combinaisons et ces alliances, nous devons commencer par en dégager en quelque sorte à l'état pur les éléments, et c'est par le mysticisme passionnel ou romantisme moral que nous en aborderons l'analyse.

*
**

Tout l'essentiel de la véritable Révolution morale opérée par le romantisme tiendrait en ces quelques constatations. Dans l'idéologie classique, Dieu est conçu comme le garant de l'ordre social et notamment de la famille, définie par l'indissolubilité du lien conjugal et par la fidélité de la femme ; tout ce qui menace l'ordre social, et notamment la passion de l'amour en dehors du mariage, est expressément rapporté à Satan, au Tentateur. Dans ce système de valeurs le Roman-

tisme effectue, pour parler avec Nietszche, une transvaluation radicale. La société sera désormais conçue comme une création artificielle et arbitraire de la volonté humaine, en opposition avec la volonté divine. C'est la passion anti-sociale qui sera interprétée comme la voix de Dieu dans notre âme, et l'antique institution de la famille, démantelée par le divorce et par une complaisance croissante pour l'adultère, deviendra ce qu'elle pourra, un arrangement temporaire, une prise à bail ou un contrat de louage. (1) Jean-Jacques, l'initiateur de cette révolution, conservait quelque respect pour le mariage et n'a cessé de condamner l'adultère ; aussi son Saint-Preux, soucieux de ménager la propriété conjugale et tout à la fois d'obéir à la nature, séduit-il une jeune fille et non point une femme mariée, mais l'influence de Jean-Jacques aidant, Indiana mariée sera parfaitement acceptée par la troisième génération rousseauiste, Madame Bovary par la quatrième et Dumas fils posera en principe vers 1880 que le public du théâtre non seulement « pardonne toujours le premier amant d'une femme mariée, mais qu'il l'attend. » Dumas croit qu'en revanche ce public ne

(1) Nous n'ignorons point les réserves dont il conviendrait de tempérer cette opposition, et nous ne méconnaissons point par exemple que les premières hardiesses du mysticisme passionnel, comme celles du naturisme en général, se rencontrent chez Molière. Mais on sait comment Molière a été jugé par Bossuet et par Rousseau lui-même, moraliste rationnel à ses heures, dans la *Lettre à d'Alembert*. Il n'est pas sans intérêt de noter ici qu'une nation forte, rationnellement façonnée pour la vie, comme le Japon moderne, interdit encore la représentation des pièces de Molière.

pardonnera jamais le second, en quoi, comme on sait, il se trompe fort. Au reste, la révolte romantique ne s'attaquera pas seulement à la famille et au mariage, mais encore à la plupart des institutions en dehors desquelles il n'y a jamais eu jusqu'ici de société viable, et notamment à la justice répressive, et d'une manière générale elle s'attachera à confondre et à brouiller dans les esprits les notions rationnelles du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du permis et du défendu. Et lorsque certains de ses représentants, à la suite de Byron, cesseront d'invoquer l'alliance de Dieu ou de la nature et se placeront sous le patronage de Satan (1), ils ne feront qu'achever la révolution inaugurée par Jean-Jacques, car l'alliance démoniaque leur apparaît désormais affectée non point du plus négatif, mais bien du plus positif des signes.

Sans prétendre fournir un historique même sommaire de cet ample mouvement des esprits, nous allons, avec M. Seillière, en marquer quelques étapes particulièrement significatives.

(1) On n'a pas oublié l'aphorisme proudhonien : Dieu, c'est le mal. — C'est par la révolte contre la justice répressive que le mysticisme passionnel se relie au mysticisme social, lequel d'ailleurs incline à faire également sienne la revendication de la pleine liberté sexuelle.

1. — SAINT-PREUX

Le sujet de la *Nouvelle Héloïse* est, on se le rappelle, la séduction d'une jeune fille noble du pays vaudois, Julie, fille du Baron d'Etange, par une sorte de précepteur bénévole et non rétribué, que ses parents ont eu la singulière inspiration d'installer auprès d'elle, sans surveiller d'ailleurs aucunement les relations des deux jeunes gens. Donnée fort hardie si l'on se reporte à la législation du temps qui punissait tout simplement de la peine capitale la subornation ou, comme nous dirions aujourd'hui, le détournement de mineure. L'ouvrage n'en suscita pas moins un enthousiasme universel, du moins en France, car les *Confessions* nous apprennent que la Suisse, patrie de l'auteur et de ses héros, se distingua d'abord par sa froideur à leur égard : preuve de plus, soit dit en passant, de l'espèce d'harmonie préétablie qui existait entre « l'étranger Rousseau » et la sensibilité française. Comment donc Rousseau s'y est-il pris, quels ressorts a-t-il mis en œuvre pour rendre non seulement acceptable, mais digne d'admiration et de sympathie aux yeux de ses contemporains, le crime de ce Saint-Preux qui lui ressemble comme un frère ?

Il lui a suffi de faire de Saint-Preux *l'homme de la nature primitive*, sensible par essence, bon par origine. Qui a la nature pour soi ne saurait pécher. Ce mot magique de nature excuse et absout par avance tous les sophismes et toutes les

défaillances. Saint-Preux *aime* Julie et, abusant de la folle confiance qui lui est témoignée par les siens, entreprend sans le moindre scrupule de se faire aimer d'elle. C'est qu'il n'y a pas de commune mesure entre les prescriptions d'une société artificielle et mauvaise et la voix du Dieu-Nature qui convie deux jeunes êtres à l'amour. « Si jeunes encore, écrit le galant précepteur, rien n'altère en nous les *penchants de la nature*. Avant que d'avoir pris les uniformes préjugés du monde, nous avons des manières uniformes de sentir et de voir. O Julie... si cet accord venait de plus loin, *si le ciel nous avait destinés*, etc »... Trois lettres de ce ton, et Julie capitule, moralement du moins, car, tout en avouant sa passion à Saint-Preux, elle lui exprime sa confiance ingénue qu'il ne saurait être assez *vil* pour *abuser* jamais de son abandon. Saint-Preux, selon la tactique immémoriale des séducteurs, ne manque pas de rassurer son amie sur la parfaite, sur l'éternelle pureté de ses intentions. « Quel *monstre*, écrit-il, pourrait *abuser* de ton état ? Ma flamme conservera une inaltérable pureté. Quoi, l'amant de Julie aurait une âme *abjecte* ! Non, c'est un homme simple et sensible qui montre aisément ce qu'il sent et qui ne sent rien dont il doive rougir... » Il n'attendra pourtant pas plus de quelques semaines pour commettre la *vilenie* qu'il vient de qualifier lui-même *d'abjecte* et de *monstrueuse* et pour se permettre tous les *abus*.

Le prétexte de cette palinodie est même choisi par lui de façon singulièrement caractéristique ; il trouve, dit-il, son amie trop paisible à ses côtés,

trop en santé auprès de lui. Est-ce là le caractère d'une passion véritable ? Ah ! si Julie avait le *moindre désir à vaincre*, la contrainte n'étouffe-rait-elle pas l'enjouement de son humeur ? « Vous êtes une ingrate, lui écrit-il donc, ou je suis trop *scrupuleux*. J'ai pris un engagement *téméraire*. Je sens qu'il m'est impossible (à tenir) ! » Et voilà ! Il suffit ! C'est de la sorte qu'un « cœur sensible » traite les matières d'honneur et respecte la parole donnée...

Julie toutefois résiste ; ses sens, comme elle le dit, n'ont pas besoin d'amant. Elle peut et elle veut s'en tenir à l'amour platonique. Sur quoi l'éloquence de Saint-Preux s'échauffe et devient plus pressante. « Pourquoi rendre incompatible, s'écria-t-il, ce que la *nature* a voulu réunir (l'amour et la possession) ? Il est bon de goûter un état aimable, mais faut-il donc en négliger volontairement un meilleur ? » Julie résiste encore, mais cette sophistique déshonnête ne l'empêche nullement d'admirer et de vouloir nous faire admirer chez Saint-Preux la *beauté de l'âme*, la droiture et, pour tout dire, l'incarnation même de *l'honneur*. Il faut convenir, observe avec une juste sévérité M. Seillière, que cet honneur-là va de pair avec la conscience telle que la comprend trop souvent Rousseau. C'est un larcin fait au vocabulaire chevaleresque après un vol perpétré dans le dictionnaire du christianisme rationnel.

Au surplus, la retenue de Julie ne sera pas de beaucoup plus longue durée que celle de son galant. La scène du bosquet de Clarens nous montre que ses sens ont fait rapidement du chemin et

seront bientôt à l'unisson de son cœur. Cependant, un ultime retour de prudence l'engage à éloigner provisoirement son ami, et elle lui impose un voyage dont elle fera les frais de sa bourse. C'est au cours de ce voyage que Saint-Preux écrit la lettre fameuse des rochers de Meillerie, le premier manifeste du mysticisme passionnel, et qui demeurera comme la charte de la religion romantique. « Un éternel arrêt du ciel nous destina l'un à l'autre. C'est la première loi qu'il faut écouter !... L'enthousiasme de l'honnête t'ôte la raison et ta vertu n'est plus qu'un délire ». Est-il possible, demande M. Seillière, d'abuser davantage du respect qui s'attache à certains mots vénérables tels que raison ou vertu, en même temps qu'on les détourne subrepticement de leur sens ? Et peut-on imaginer plus sophistique subterfuge que celui qui consiste à charger hardiment la thèse adverse des qualificatifs que mérite en effet la nôtre ? — Le temps fuit, reprend Saint-Preux ; pense, pense, Julie, que nous comptons déjà *des années perdues pour le plaisir*... Ne faisons point cet *affront à l'humanité* (de nous contenir)... Dussions-nous n'être heureux qu'un seul jour, *veux-tu quitter cette courte vie sans avoir connu le bonheur* ? (C'est déjà le « vivre sa vie » de la cinquième génération rousseauiste, notre contemporaine). Et, suprême argument, d'une efficacité reconnue, la lettre de Meillerie se termine par une menace de suicide. Surmenée par de si violentes émotions, Julie tombe malade ; à peine rétablie, son père lui annonce le dessein de la marier au Baron de Wolmar. C'en est trop ; elle rappelle

Saint-Preux et se donne à lui sans condition.

Le remords la saisit dès le lendemain de sa chute ; elle adresse quelques reproches au cruel, au « barbare » amant dont les « perfidies » ont préparé le naufrage de sa vertu. Révolte très passagère toutefois, car sa bonté native la conduit bientôt à s'attribuer tous les torts en cette aventure, et remords non moins passager que Saint-Preux, aidé par la cousine de Julie, Claire d'Orbe, s'emploie de son mieux à écarter d'elle. « N'as-tu pas suivi, lui répète-t-il, la plus *pure* loi de la nature ? » Et Claire d'Orbe à son tour : « Sans avoir été vaincue, je suis *moins chaste* que toi. (1) » Réconfortée par ce double et compétent témoignage, Julie goûte enfin dans la paix de sa conscience les joies de l'amour partagé — jusqu'au jour où les ivresses de la passion vont faire place aux affres de la maternité clandestine, dont seul un bienheureux avortement la libérera. Avortement fortuit, comme on s'en souvient, mais, dès la première génération rousseauiste, celui de la Gretchen de Gœthe sera volontaire ; Gretchen sera, il est vrai, sévèrement punie, au moins par la justice des hommes, mais nous avons fait beaucoup de chemin depuis. De bons observateurs sociaux estiment à 300.000 par an le nombre des avortements en France ; nos tribunaux acquittent régulièrement les avortées, sinon les avorteuses, et une

(1) Autant que des substantifs de conscience, de raison et de vertu, les rousseauistes useront des adjectifs *pur* et *chaste* pour couvrir leurs fantaisies passionnelles. Le romantisme peut être considéré, d'un certain point de vue, comme une systématique entreprise de subversion du dictionnaire.

féministe de marque, Madame Madeleine Pelletier, pouvait écrire récemment sans soulever aucune réaction de la conscience publique : « L'avortement n'a pas à plaider les circonstances atténuantes ; la femme peut l'avouer hautement, car c'est son droit. »

Cependant Julie, rétablie une seconde fois et devenue contre son gré la Baronne de Wolmar, s'affermit peu à peu dans le sentiment du devoir sous l'influence de son honnête et affectueux époux. Bientôt même, poussée par une pensée d'expiation, ou peut-être par le souci de se défendre contre sa propre faiblesse, elle va jusqu'à dévoiler à M. de Wolmar tout son passé passionnel. Sur quoi celui-ci, par une inspiration profondément rousseauiste qui fut un des attraits du roman pour les cœurs « sensibles », s'empresse d'appeler près de lui l'amant de sa femme en ces termes inouïs : « La plus sage et la plus chérie des femmes vient d'ouvrir son cœur à son heureux époux. Il vous croit digne d'avoir été aimé d'elle et il vous ouvre sa maison... Vous ne partirez point d'ici sans y laisser un ami ! » Car de telles bases sont très propres à fonder l'amitié dans le monde enchanté de « nos habitants ».

Une si extravagante proposition ayant été acceptée sans délai, Wolmar ne tarde pas à constater que les jeunes gens sont plus amoureux que jamais, mais, plus confiant que jamais de con côté, il s'absente à dessein quelques jours pour les laisser en tête-à-tête. Saint-Preux en profite naturellement pour essayer de reconquérir Julie, et s'il échoue dans sa tentative, ce n'est pas faute d'avoir

déployé tous les artifices du mysticisme passionnel et tous les sophismes de la morale affective, c'est que Julie, décidément passée dans le camp du christianisme rationnel, lui oppose cette fois une résistance invincible. Quant à Wolmar, instruit de cette nouvelle tentative de séduction, il ne retire à Saint-Preux ni son estime ni sa confiance; bien mieux, c'est alors qu'il songe à le fixer sous son toit en lui confiant l'éducation de ses enfants. Par bonheur, il s'agit cette fois de deux garçons qui, mieux que leur mère, seront sans doute à l'abri des « vertueuses » dispositions de leur précepteur.

C'est Julie, nous venons de l'indiquer, qui dans les deux dernières parties du roman est chargée de parler le langage et de tenir la conduite de la religion et de la raison. Elle le fait le plus souvent avec une fermeté, une clairvoyance et une profondeur admirables, et on ne saurait souhaiter une réfutation plus complète et plus décisive du rousseauisme théorique que celle qu'on trouve sous sa plume dans la longue lettre qu'elle écrit à Saint-Preux au lendemain même de son mariage, et où on la voit condamner tour à tour le mysticisme passionnel, la confusion voulue de la conscience rationnelle et chrétienne avec la pseudo-conscience affective ou instinctive, et cet abus du nom de la vertu qui est le sophisme coutumier de Jean-Jacques, du moins tant que Voltaire, en révélant son crime envers ses enfants, ne lui a pas interdit de se poser en Caton devant ses concitoyens. En écrivant ces fortes pages, dit M. Seillière, Rousseau a enfin tourné le dos pour une

heure au monde chimérique de « nos habitants », il s'est rappelé les principes de son éducation calviniste et l'aspect rationnel de son fénelonisme d'antan; et on serait tenté de lui pardonner beaucoup en faveur de ce solennel reniement et de cette expresse abjuration si l'événement n'en avait trop clairement démontré l'inutilité. Il l'avait d'ailleurs affirmé lui-même dans sa *Lettre à d'Alembert*, de semblables réserves agissent bien peu quand on leur a donné pour cadre *à dessein* des peintures et des suggestions très propres à en faire oublier la sagesse. Il n'est rien resté dans l'école rousseauiste de la belle clairvoyance morale de Julie, mais l'éloquente et insidieuse sophistique de Saint-Preux a engendré une innombrable postérité.

---

2. — RENÉ

La carrière littéraire de Chateaubriand se divise en deux parties, séparées par sa conversion, qui eut lieu en 1798. De la première période datent *l'Essai sur les Révolutions*, paru en 1797 et dont M. Ernest Seillière définit la politique comme un rousseauisme quasi babouviste, et l'épopée des *Natchez* qui demeura inédite dans son texte primitif et dont le public ne connut longtemps que des fragments descriptifs intercalés dans *l'Essai sur les Révolutions*, ainsi que les deux épisodes

illustres *d'Atala* et de *René*, transportés, comme nous allons le dire, dans le *Génie du Christianisme*. Lorsque Chateaubriand se décida beaucoup plus tard à publier intégralement cette œuvre de sa jeunesse, ce ne fut pas sans prévenir ses lecteurs qu'ils ne verraient ces pages que *dégagées de leur alliage* (rousseauiste et anticatholique), et pourtant, même dans la version expurgée des Natchez, et plus encore, comme on va le voir, dans les deux épisodes d'Atala et de René, il reste assez de cet alliage pour déceler dans l'inspiration de cette « épopée de l'homme de la nature » la paternité spirituelle de Jean-Jacques Rousseau.

Au lendemain donc de sa conversion, Chateaubriand, désireux d'harmoniser sa pensée avec ses dispositions nouvelles, entreprend sur les religions païenne et chrétienne un travail de comparaison analogue à celui qu'il avait projeté et exécuté en partie sur les révolutions antiques et modernes. Tandis qu'il élaborait ainsi le *Génie*, il lui sembla que quelques-uns des fragments les mieux venus des Natchez pourraient prendre place dans l'œuvre nouvelle. Il avait complaisamment décrit, dans sa grande épopée naturiste, les amours de ses deux héros masculins, Chactas, l'homme de la nature quelque peu frotté de culture sociale, et René, l'homme de la société civilisée qui aspire à la simplicité de l'état de nature. Ces amours traversées se heurtaient de part et d'autre aux prescriptions morales du christianisme. Que le christianisme gardât dans les deux cas le dernier mot, ne serait-ce point assez pour conférer à l'un et à l'autre épisode une incontestable valeur apologétique? Il

est vrai, comme l'histoire d'Atala et celle de René avaient été conçues et rédigées par un rousseauiste devenu plus qu'étranger à la religion de ses pères, cette religion jouait un rôle presque odieux dans *Atala*, un rôle assez peu digne d'elle dans *René*. *Atala* établit en effet, au prix d'invraisemblances romanesques accumulées à plaisir, que le christianisme peut dans certains cas s'opposer à la passion la plus légitime, et *René* le montre impuissant à faire taire la passion la plus coupable de toutes selon la conception européenne de la loi morale; au vrai, dans *Atala* comme dans *René*, la religion ne sert guère qu'à relever d'un ragoût mystique, qu'à pimenter de l'attrait du fruit défendu l'essor impétueux des passions qu'elle condamne. Mais Chateaubriand, escomptant non sans raison la secrète complicité de ses lecteurs, calcula qu'il lui suffirait d'introduire ostensiblement, bien que de façon épisodique, dans l'une et l'autre intrigue, un vénérable ministre des autels qui serait chargé d'y placer, vers la fin, le jugement du christianisme rationnel, pour que la génération si profondément rousseauisée à laquelle il avait résolu de plaire avalât sans sourciller, selon le mot fameux de Sainte-Beuve, « le poison dans l'hostie ». On sait avec quelle sûreté de main il réussit cette opération délicate.

De Saint-Preux-Jean-Jacques à René-Chateaubriand le progrès est sensible sur la voie du mysticisme passionnel. Saint-Preux a séduit une jeune fille qu'il pouvait, du moins selon la morale naturelle, aimer sans crime. René a débuté dans la vie par un amour incestueux pour sa sœur, et

depuis lors un *poison inconnu* n'a cessé de se mêler à tous ses sentiments. Une fatale atmosphère de volupté, de crime et de mort l'environne, une puissance passionnelle étrange, irrésistible, fait de lui une sorte d'incube aux funestes étreintes. « Ne croyez pas, écrit-il à Céluta sa compagne, que de faibles embrassements puissent effacer de votre âme ceux de René. Qui pourrait vous environner de cette flamme que je porte en moi, même en n'aimant pas ? Ces solitudes que je rendais brûlantes vous paraîtront glacées auprès d'un autre époux. Je t'ai tout ravi en te donnant tout, ou plutôt en ne te donnant rien. Ne crois pas que jamais femme oublie l'homme qui l'aima de cet amour ou de cette haine extraordinaire ! »

Quel est donc le secret de ce fatal état d'âme, brûlant et glacé, sombre et chargé d'éclairs ? René l'interprète le plus souvent comme une véritable possession diabolique. Il se sent sous l'influence de ces esprits malveillants que le christianisme a concentrés dans son enfer ; non seulement ces esprits des ténèbres torturent son imagination par de véritables hantises, mais ils se servent de lui comme d'un instrument pour répandre la douleur et l'infortune. Quant à lui, pareil au démon de la théologie chrétienne, il est celui qui ne saurait aimer, et que pourtant son cœur torture sans trêve. De ce cœur s'élèvent des flammes ardentes, assez avides pour dévorer au besoin toute la création sans être rassasiées. « Prends garde, femme de vertu, écrit-il à Céluta, recule devant cet abîme. Père tout-puissant, tu m'as appelé dans la solitude. Tu m'as dit : René, René, qu'as-tu fait de

ta sœur? Suis-je donc Caïn? » Personnage immobile au milieu de tant d'autres en mouvement, centre de mille passions qu'il ne saurait partager, objet, par des raisons diverses, de toutes les pensées de ceux qui l'approchent, le frère d'Amélie se sent avec effroi, avec lassitude, devenir *la cause invisible de tout*. Jeté dans le monde *comme un grand malheur*, son influence délétère s'étend sur tout ce qui l'entoure. « Aimer et souffrir », telle est en effet la double fatalité qu'impose son contact. Il ressemble à ces beaux arbres sous lesquels on ne saurait s'asseoir et même respirer sans périr. Comme les barbares conquérants du passé, il se sent un *fléau de Dieu !*

Ce dernier terme toutefois indique une nuance et une orientation nouvelles dans son mysticisme. Parfois en effet il se demande si ce prestige passionnel qui lui soumet toute créature ne pourrait pas être un signe d'élection divine plutôt qu'un signe de persécution démoniaque. Le mysticisme divin d'alliance et de conquête tend alors à se substituer au mysticisme diabolique de malédiction et de désespoir dans son interprétation de sa destinée terrestre. Il se suppose frappé par un arrêt du ciel qui fait à la fois son supplice et son génie, ses tourments et ses triomphes. Dieu seul sait le secret de son être que les hommes n'ont pu déchiffrer : « C'est toi, Etre suprême, source d'amour et de beauté, c'est toi seul qui me créas tel que je suis et toi seul peux me comprendre ! » On songe ici à Werther invoquant l'alliance étroite et privilégiée du Père éternel.

Cependant, en dépit de cette ultime prétention

à l'alliance divine, René a paru juger après l'auteur de la Nouvelle Héloïse que ses confidences n'étaient pas sans danger pour ses lecteurs. « Céluta, écrit à la naïve Indienne son singulier amant, il y a dans ma cabane des papiers écrits de ma main. C'est l'histoire de mon cœur, elle n'est bonne à personne et personne ne la comprendrait. Anéantissez ces chimères! » Dans le *Génie* René croit devoir reprendre sous une autre forme la même précaution oratoire : « Toutefois, ô vieillards, conclut-il, que cette histoire soit *à jamais ensevelie dans le silence!* Souvenez-vous qu'elle n'a été racontée que *sous l'arbre du désert* ! » M. Seillière se contente de sourire de cet artifice littéraire; nous serons plus sévère que lui et nous dirons qu'il y a dans cette façon de combiner la séduction du péril et du mystère, l'attrait de l'indiscrétion et les bénéfices de la publicité une tartuferie morale à la fois cocasse et répugnante. Au sortir de cette tortueuse duplicité, on aime à se redire la belle parole de Clotilde de Vaux à Auguste Comte : « Il est indigne des grands cœurs de répandre le trouble qu'ils ressentent ».

Dans ses écrits postérieurs à 1798, Chateaubriand s'efforcera d'atténuer ou d'éliminer son rousseauisme de jeunesse et plus d'une fois, recueillant le bénéfice de sa solide éducation catholique et classique, il saura parler le langage de la plus authentique raison. Dès la préface d'Atala, sa première publication de cette époque, il condamne solennellement son ancienne foi naturiste, et le fait même en termes excessifs, comme il arrive aux néophytes, — à peu près à l'heure où

Napoléon abjure également le rousseauisme au pied des Pyramides et, résumant l'expérience qu'il vient de faire de l'Oriental, déclare que l'homme de la nature est un chien. Mais sa conversion n'est ni bien profonde ni bien sincère, et le visage de René transparaît sans cesse sous le masque mal attaché du nouveau défenseur du trône et de l'autel. Après tout, l'inspiration fondamentale du *Génie* est rousseauiste encore, puisque son objet avoué est de prouver la religion chrétienne par ses vertus esthétiques bien plutôt que par ses supériorités morales, et de la présenter comme vraie parce qu'elle est très propre à soutenir l'inspiration de l'artiste, ce délégué de Dieu sur la terre. Il ne s'agit nullement, nous affirme en effet l'auteur, de prouver que le christianisme est excellent parce qu'il vient de Dieu, mais de suggérer qu'il vient de Dieu parce qu'il est excellent : excellence qui réside d'ailleurs en ce qu'on le constate favorable à la liberté, aux lettres et aux arts, en ce qu'on ne saurait concevoir rien de plus aimable et de plus *pompeux* que ses dogmes, sa doctrine et son culte. Sur le seuil du siècle nouveau, il convient d'appeler *tous les enchantements de l'imagination et tous les intérêts du cœur* au secours de cette religion contre laquelle on (entendez Rousseau) les a précédemment armés. L'entreprise de Chateaubriand consiste donc, de son propre aveu, à prendre à Jean-Jacques ses méthodes pour les retourner contre ses thèses, à rousseauiser de son mieux le catholicisme traditionnel en montrant que, bien interprété, il eût pu nourrir la rêverie du Promeneur solitaire et satisfaire

au besoin le cœur sensible de « nos habitants ».

Survivance rousseauiste encore que la singulière interprétation du péché originel qui figure aux premières pages du livre, avec l'hypothèse saugrenue que si Adam, au lieu de pécher pour avoir voulu trop comprendre, avait péché pour avoir voulu trop *sentir*, s'il avait aspiré aux passions plutôt qu'à la science (à l'image de Châteaubriand bien entendu) l'homme aurait *peut-être pu se racheter lui-même* sans avoir besoin de Jésus-Christ.

Enfin est-il possible de rousseauiser plus complètement le christianisme que ne le fait l'auteur du *Génie* dans le chapitre fameux sur le *vague des Passions*, cette inquiétude secrète, cette aigreur des sentiments étouffés qui fermentent tous ensemble et produisent dans l'âme une *incroyable amertume*, cette invincible nostalgie, presque inconnue de l'humanité païenne, et dont l'Evangile aurait, à l'en croire, grandement favorisé l'empire ? La religion chrétienne en effet, affirme-t-il, en nous offrant sans cesse le double tableau des chagrins de la terre et des joies du ciel, crée dans les cœurs une source de maux présents et d'espérances lointaines d'où découlent d'inépuisables rêveries. Ceux qu'elle a profondément pénétrés et qui n'ont pas cependant la foi qui conduit au cloître vivent comme étrangers au milieu des hommes; dégoûtés de leur siècle, effrayés de leur religion, ils deviennent la proie de mille chimères, et l'on voit naître cette coupable mélancolie qui s'engendre au milieu des passions lorsque ces passions, sans objet, se consument dans un cœur

solitaire. Ainsi ce rousseauiste incurable, ce disciple inconscient des Quiétistes qui faisaient allumer par Dieu, dans quelque âme de son choix, la flamme du Purgatoire, fait naître de la religion qu'il prétend recommander à ses contemporains un état d'*amertume* écrasante ou même de culpabilité presque inévitable! C'est que tels sont en réalité les fruits d'un certain mysticisme dépourvu de cadres rationnels : il nourrit la névrose dont il procède d'ailleurs pour une part. Mais il est incroyable et au surplus profondément symptomatique, note justement M. Seillière, que les chrétiens du temps de Chateaubriand n'aient ni su ni voulu voir le caractère vrai de son apologétique, et qu'ils aient salué comme un restaurateur de la foi traditionnelle le continuateur masqué de l'hérésie de Jean-Jacques Rousseau.

---

3. — MANFRED

Nous venons de dire la courte carrière de René-Chateaubriand et comment ce typique représentant de la seconde génération rousseauiste, cet assaillant de la forteresse sociale, ce candidat à l'alliance diabolique. s'en était allé, toute réflexion faite, collaborer tant bien que mal à la restauration de la morale traditionnelle et du temple chrétien. Or voici qu'à vingt années de distance René semble renaître sur le sol anglais dans la per-

sonne de Byron ; mais à la différence du René français, le René anglais restera fidèle à lui-même jusqu'à son dernier jour ; il persistera dans ses convictions initiales, il ne cessera de les étendre et de les approfondir, de sorte qu'il *s'opposera* finalement à son prototype désormais passé dans le camp adverse, et, en contraste avec le romantisme catholicisant issu du *Génie*, favorisera l'éclosion du romantisme à peu près totalement déchristianisé qui, après la Révolution de juillet, fut celui de la troisième génération rousseauiste en France : le romantisme des Rolla et des Lelia, des Stello et des Olympio.

Qu'il s'appelle Lara ou Childe Harold, Conrad, Manfred ou Don Juan, le héros byronien présente certains traits caractéristiques toujours les mêmes ; en révolte contre toutes les lois divines et humaines, il passe au milieu de la société qu'il brave comme un être mystérieux et sombre, marqué au front d'un sceau fatal ; âme orgueilleuse et indomptée, sorte d'archange déchu, les fautes et les crimes dont il est chargé peuvent bien lui valoir la réprobation de ses semblables, ils n'en sont pas moins le signe de son excellence native, le gage d'une alliance surhumaine assurée à sa sublime audace ; et le silence hautain dont il s'entoure désigne une destinée d'exception qu'il n'est pas permis au vulgaire de pénétrer. Ces dispositions mentales et morales singulières, auxquelles le génie de Byron a conféré un si puissant et si contagieux prestige reflètent très exactement, comme on sait, l'aspect le plus profond, le plus tyrannique de sa vie personnelle et il n'écrivait même, de

son propre aveu, que pour s'en délivrer (1). Elles s'expliquent dans une large mesure par une lourde hérédité morbide, par cette sensibilité prodigieusement vulnérable qui, jointe à un orgueil presque insensé, devait lui inspirer une haine mortelle contre un monde qui avait répondu par de cruelles déceptions à ses juvéniles aspirations sentimentales, sociales et littéraires. Mais le pathétique si particulier et si profond de la poésie byronienne, ce mélange de remords et de désespoir, d'horreur et d'angoisse, procède évidemment d'une autre source, que les recherches récentes de certains biographes du poète semblent bien avoir mise à découvert. Il est en effet aujourd'hui établi, en dépit des efforts de ce que M. Ernest Seillière appelle spirituellement l'hagiographie romantique, que peu après sa vingtième année Byron, pour échapper à son ennui originel par les émois de la passion la plus exceptionnelle, aima sa demi-sœur Augusta Byron-Leigh, et, poussant jusqu'au bout l'aventure de René avec Amélie, devint son amant et la rendit mère. A la lumière de ce criminel épisode, on comprend cette véritable obsession de l'inceste qui se fait jour dans la plupart de ses poèmes. *La Fiancée d'Abydos* raconte l'amour de Selim pour Zuleika qu'il croit sa demi-sœur. La passion de Conrad pour Medorah est de celles qui retranchent un homme de la société de ses semblables : « Ma

(1) Byron, disait Moréas, a été toute sa vie à la recherche de l'expression capable de limiter l'extravagance de ses sentiments.

tendresse pour toi, lui dit-il, ma haine pour les hommes sont tellement inséparables que je cesse de t'aimer si je cesse de les haïr ». Et Manfred évoquant Astarté, sa maîtresse, dira plus explicitement encore : « Elle me ressemblait, elle avait, dit-on mes yeux, mes cheveux, mes traits, tout jusqu'au son de ma voix... Nous n'étions pas destinés à nous torturer de la sorte l'un par l'autre, *et nous avons été bien coupables d'aimer comme nous avons aimé !* » De cet amour sacrilège naît le désespoir de Manfred qui, au paroxysme du remords furieux et de la bravade forcenée, appelant à grands cris la démence libératrice, défie le Ciel et l'Enfer, se croit poursuivi par des spectres vengeurs, réprouvé et maudit, condamné à ne pouvoir se réfugier dans le sommeil ni dans la mort; en un mot tous ces traits déchirants qui font de l'œuvre un des plus beaux cris de passion, de douleur et d'orgueil qui aient jamais été proférés par une poitrine humaine. Mais ce qu'il y avait d'immoral et d'anti-social dans cette poésie ne trouvait dans le public anglais d'alors aucune complicité avouée ni secrète. Tandis que Saint-Preux et René en France avaient été aux nues, l'auteur du *Corsaire* et de *Manfred*, devant le déchaînement de l'opinion britanique, devait s'expatrier.

Quelle est cependant l'interprétation métaphysique ou mystique qu'il se donnait à lui-même de son orageuse destinée ? Bien qu'il se soit volontiers assimilé à un « démon », bien qu'il ait donné des traits sataniques à la plupart de ses personnages, bien qu'il ait fait de Don Juan, le classique

signataire du pacte de damnation, son porte-parole dans son œuvre la plus ample et la plus nuancée, on ne saurait dire qu'il réalise pour sa part le type du mysticisme diabolique tel que l'a conçu le Moyen-Age chrétien, tel que l'évoque par exemple le Faust de Marlowe. Mais déjà le Faust de Goethe venait de montrer que l'homme romantique n'accepte plus pour appuyer son impérialisme vital une convention d'esclavage futur qui serait trop pesante à son orgueil. Non, comme le *Werther*, le *Meister* et surtout le *Faust* du poète allemand, comme le *René* de Chateaubriand, les héros de Byron prétendent rester les protégés, presque les favoris de Dieu tout en pactisant avec le diable sous l'empire de l'impulsion passionnelle ou de la nostalgie névropathique. Même, à y regarder de près, ce sont les gens du commun qui seuls, dans les poèmes de Byron, expliquent par un pacte diabolique la singulière allure de ses personnages. En réalité, vis-à-vis de Satan, ces enfants de l'imagination byronienne seraient plutôt des émules ou même des compétiteurs ; rapprochés du Maudit par leur tendance à la révolte individualiste, ils entretiennent avec lui des relations d'égalité que marque une nuance de curiosité de leur part, de coquetterie de la sienne. Mais ils n'oublient pas que pour l'homme en général et pour le gentilhomme en particulier subsiste toujours, fût-ce à l'heure suprême, la possibilité du recours au Dieu chrétien, son allié céleste qui l'a racheté de son sang. Les catholiques méridionaux se réservent de recourir à la Madone qui sauve son dévot, même endurci dans

le crime, s'il l'implore à son dernier soupir. A cette foi dans la Maternité rédemptrice, les protestants préfèrent celle qui se tourne vers la Paternité divinisée ; ce sont, note M. Seillière en conclusion de cette pénétrante analyse, deux lignes de retraite parallèles après une offensive trop imprudemment menée contre la société tyrannique.

Byron, introduit en France vers 1820, y exerça une influence considérable. Alors qu'avec Chateaubriand le romantisme avait paru s'identifier avec la défense du trône et de l'autel, Byron montra qu'on pouvait être à la fois indiscutablement romantique et ardemment libéral, frondeur ou même sacrilège. Satan fut dressé grâce à lui en face du Dieu chrétien comme un des possibles patrons du mysticisme nouveau. Sans doute Hugo ni Lamartine ne furent guère atteints par le byronisme, Musset et Vigny s'en affranchirent assez rapidement, et les premier romans de Georges Sand marquèrent un retour très net au mysticisme d'alliance divine. Mais Balzac et Barbey d'Aurevilly, Baudelaire et Rollinat, auxquels on pourrait ajouter, dans l'ordre de la littérature populaire, Eugène Sue et son innombrable postérité, ont subi plus ou moins profondément l'action du satanisme byronien. Byron, pourrait-on dire en somme, a créé dans le sein de la religion rousseauiste un schisme analogue à celui que suscita l'hérésiarque Manès dans le sein du christianisme primitif en opposant à Ormuz, Dieu du Bien, Ahriman, Dieu du Mal. Célébré sur sa lyre éloquente, ce concurrent du Dieu chrétien parut presque aussi propre

que le Tout-puissant à patroner l'impérialisme individuel exalté par la névrose et dirigé, soit vers la satisfaction passionnelle sans scrupule, soit vers la conquête sociale sans prévoyance. Dans cette double direction, Byron a très efficacement contribué à démoraliser et à déséquilibrer l'âme moderne, qui n'avait assurément besoin ni de ceci ni de cela.

---

4. — LAÏCISATION DU MYSTICISME PASSIONNEL

MADAME BOVARY

Nous venons de montrer, dans les trois premières générations romantiques, la passion revêtue d'un prestige divin ou diabolique, en tout cas surhumain. Les écrivains que M. Seillière considère comme représentant la quatrième et la cinquième génération romantiques, les réalistes et les naturalistes (nous dirons plus loin que nous n'acceptons pas sans réserves cette façon de voir) écarteront volontiers de leur mysticisme le concept ou plutôt le nom d'un Dieu ou d'un Démon personnel et défini, ils déclareront les héros passionnels possédés par un *instinct* irrépressible et légitime que la société peut bien se préoccuper de régler selon ses intérêts, c'est son affaire, mais que l'artiste peut et doit contempler ou souverainement impassible ou même ouvertement sympathique. C'est ce que M. Ernest Seillière appelle la laïcisation du mysticisme passionnel, laïcisation plus apparente que réelle, remarque-t-il d'ailleurs, car c'est bien toujours le Dieu-Nature, portant parole à travers les suggestions de l'instinct, qui de-

meure présent derrière le passionné pour le sanctifier aux yeux de l'artiste, lui-même favori de ce Dieu sous son hypostase de beauté. Cette évolution n'en est pas moins fort importante, car le principe de l'impartialité de l'artiste et de la liberté absolue de l'art devait ouvrir carrière à toutes les « hardiesses » amorales et immorales, asociales et anti-sociales de l'affectivité moderne. Pour l'étudier à sa source, M. Ernest Seillière a choisi l'œuvre de Gustave Flaubert, et notamment le personnage d'Emma Bovary.

On sait que Flaubert, après avoir, jusqu'aux environs de sa vingt-deuxième année, donné dans tous les excès du pessimisme byronien et du mysticisme exaspéré, après avoir, selon ses propres expressions, joué avec la démence et avec le fantastique comme Mithridate avec les poisons, fut soudain averti par une redoutable crise nerveuse du danger que faisait peser sur lui une si déplorable hygiène intellectuelle et morale et, avec une admirable énergie, entreprit de refaire l'éducation de ses nerfs, de sa pensée et de sa volonté. Il est permis de rattacher pour une grande part à cet effort vers le calme et la maîtrise de soi, d'un mot vers la santé, la fameuse théorie de l'impersonnalité dans l'art. Mais elle plonge d'autre part ses racines dans un amoralisme et un immoralisme théoriques dont il n'est pas superflu de souligner le sens et la portée.

La laideur physique et morale, professe donc Flaubert, n'existe que dans l'esprit de l'homme ; elle procède d'une manière de sentir qui résulte elle-même de notre faiblesse. Nous seuls sommes

capables de la concevoir ou de la produire, mais la Nature en est *incapable* parce que tout en elle est ordre, harmonie parfaite. Il appartient à l'artiste de saisir cette harmonie sous la prétendue laideur dont nos pères ont encombré à plaisir le monde moral. Même, le vice ou le crime ne seraient-ils pas seuls véritablement poétiques ? Si les livres vertueux sont toujours ennuyeux et faux, ne serait-ce pas qu'ils méconnaissent les lois de la vie en dissimulant le *moi* qui rejaillit contre tous, l'homme *contre* la société ou du moins en dehors d'elle, qui est pourtant l'homme authentique ? Quoi qu'il en soit, l'artiste comme l'historien doit aborder son sujet sans amour et sans haine, du point de vue d'une *blague supérieure*, exactement *comme le bon Dieu voit les choses d'en haut*. Et l'on saisit ici sur le vif l'évolution du Dieu du mysticisme passionnel, zélateur de la passion aux environs de 1830, maintenant spectateur sceptique et amusé de toute espèce de passion. Un tel Dieu n'est plus, faut-il le redire, celui du christianisme, qui s'intéresse de fort près au bon fonctionnement de l'ordre social ; il n'est pas davantage celui de la troisième génération romantique qui prétendait du moins ne patronner la passion que pour le bien de l'humanité. Il ne conseille pas plus la passion qu'il ne la condamne ; il est converti à l'impassibilité esthétique de son prophète et au plus complet indifférentisme moral et social. Il ne descend de temps à autre de son empyrée que pour appuyer de son autorité une attitude artistique qui pourrait encore inquiéter le « bourgeois » ; c'est un rôle

analogue qu'il jouait vers le même temps, comme on sait, dans la pensée renanienne.

Au reste, en dépit des prétentions de Flaubert à l'impersonnalité, son œuvre est une longue confession personnelle, et *Madame Bovary* en particulier reflète fort exactement la contradiction intime et profonde que nous venons d'esquisser. Madame Bovary c'est moi, déclarait Flaubert dans un jour d'abandon, et en effet l'impression qui se dégage de ce roman célèbre correspond très fidèlement à l'attitude de son auteur à l'égard du romantisme moral, mélange complexe, amer et savoureux d'indignation et de pitié, de mépris et de complaisance secrète. M. Ernest Seillière insiste presque uniquement sur ce dernier aspect ; nous insisterions davantage, quant à nous, sur l'ironie de Flaubert et sur l'héroïque effort de détachement et « d'assainissement » qu'elle représente, mais que la complaisance subsiste pardessous cet effort, c'est ce qui n'est pas douteux pour le lecteur perspicace, et c'est ce qu'au surplus confirment surabondamment les aveux de Flaubert lui-même. Tandis qu'il écrit péniblement Madame Bovary, il se prend à compter les pages qui le séparent encore du moment où il se plongera « en plein adultère » parce qu'alors, dit-il plaisamment, « on s'en donnera et elle s'en donnera, ma petite femme ! » Il évoque pour Louise Colet les innombrables adultères qui s'accomplissent autour d'eux à cette heure même. Que de mensonges, que de larmes et d'angoisses à travers tout cela ! Mais la *fatalité*, ajoute-t-il, *rit au milieu*, comme une rangée de dents blanches

au-dessous d'un bavolet noir ! Image frappante, note M. Seillière, qui semble évoquer le Dieu du mysticisme passionnel tel que le concevront les quatrième et cinquième générations romantiques : comme une sorte de fatalité organique souveraine qui se rit des mesquines et fragiles disciplines sociales. En fait, toute l'ironie de Flaubert n'empêche pas qu'Emma Bovary n'apparaisse comme une sorte de sainte de l'adultère, à qui ne fait même pas défaut la couronne du martyre. C'est en tout cas une interprétation que ne désavoueraient pas les dévôts de Flaubert et d'Emma qui, il y a quelques années, publiaient une tendre hagiographie de Delphine Delamare et conduisaient un pieux pèlerinage aux lieux qui virent ses amours.

On n'a pas oublié que l'opinion contemporaine de Flaubert s'émut des tendances de Madame Bovary. Pour la première fois depuis 1848, le romantisme moral, un instant écrasé sous les ruines amoncelées en quelques mois par ses folies, s'avisait de relever prudemment, mais nettement la tête. Le réquisitoire de Pinard traduisit, de façon fort médiocre d'ailleurs, l'inquiétude en somme légitime du pouvoir, mais ce qui est beaucoup plus intéressant que le réquisitoire de Pinard, c'est l'attitude adoptée par Flaubert en présence de la réprobation publique. Profondément affecté par un procès qui risquait de l'atteindre dans sa considération bourgeoise et dans ses relations de famille, choses indispensables à la tranquillité de son labeur, il mit de côté sans balancer son esthétique de l'impassibilité et prit le parti de se donner délibérément pour un de ces « philanthropes » qu'il

avait de tout temps criblés de ses sarcasmes. Il fit plaider par son avocat la stricte moralité, voire la parfaite orthodoxie de son œuvre, et comble de palinodie, lui l'anti-bourgeois par excellence, le « bourgeoisophobus », il fit valoir de cent façons, pour impressionner le ministère public, le nom respecté de son père, la situation rouennaise et jusqu'à l'influence électorale de la famille Flaubert! Qu'on juge à ce trait, dirons-nous, de la *qualité* morale du mysticisme esthético-passionnel, religion singulière dont les « martyrs » témoignent de si peu de constance et les apôtres de si peu de courage.

La « poésie de l'adultère » nous paraît aujourd'hui quelque chose de bien innocent et de bien fade. Les successeurs de Flaubert nous ont habitués à l'apologie de bien d'autres et de plus graves transgressions ; ils ont progressivement embrassé dans leur sympathie tous les enfants perdus de la vie sociale, la prostituée, le souteneur, le déserteur, le bandit ; ils n'en excluent en définitive, à vrai dire, que les honnêtes gens.

IV. — LE MYSTICISME ESTHÉTIQUE

La plupart des hommes de tempérament romantique dont la conquête économique n'est pas le premier souci et que leur origine n'oriente pas nécessairement dans la voie des revendications plébéiennes sont amenés à chercher leur réconfort non plus dans le cordial du mysticisme social, mais dans une autre sorte de foi mystique, la religion de la beauté. Comme la religion de la bonté naturelle, celle de la beauté garde assurément, nous l'avons indiqué déjà, une issue vers une conception rationnelle de la vie, et tout artiste qui en vient à définir la beauté par l'ordre peut dépasser la velléité romantique et atteindre une forte doctrine morale (qui ne saurait jamais d'ailleurs avoir de sens et d'efficacité que pour un petit nombre) mais la plupart des modernes esthètes ont prononcé après Jean-Jacques : la beauté c'est la *nature* ou le *naturel*, en d'autres termes le reflet de la passion et des inspirations instinctives. Tel a été le cas de Stendhal, le premier en date et le plus considérable en influence des initiateurs de la religion

nouvelle ; c'est donc par une analyse de l'esthétisme stendhalien qu'il convient d'en aborder l'étude.

---

1. — STENDHAL

Profondément asocial ou anti-social par nature, entièrement convaincu de bonne heure que « tout ce qui vaut la peine en ce monde est soi », doué d'ailleurs d'une hyperesthésie de la sensibilité qui le jette en un instant des extrémités du plaisir à celles de la souffrance, Stendhal se met en quête de la formule de vie qui lui donnera l'intelligence de lui-même et qui lui permettra de se gouverner en vue du maximum de jouissance et du minimum de douleur. Or, lorsqu'il essaie de discerner ce qui le fait « différent », il croit s'apercevoir que c'est la présence en lui d'une faculté qu'il appelle « instinct musical » ou « sentiment des arts », faculté aristocratique entre toutes, qui permet aux rares mortels qui ont le privilège de la posséder d'entrer en communication directe avec le Dieu de la Beauté. Cet instinct ou ce sentiment n'a rien de commun avec les goûts et les passions qui se partagent le commun des hommes, la recherche de l'argent ou des honneurs, ou de l'esprit d'à-propos, ou même de l'esprit tout court, enfin et surtout avec l'esprit d'ordre, et il est à peine utile d'ajouter qu'il est fort supérieur à tout cela. La contemplation du beau crée dans l'esprit une sorte d'état de grâce. « Un homme passionné qui se soumet à l'effet des beaux-

arts trouve tout dans son cœur. » La beauté est une promesse de bonheur, d'un bonheur qui est de l'espèce de l'extase. Et dans l'extase esthétique l'individu n'atteint pas seulement sa plénitude, il se dépasse lui-même, il franchit pour un instant les bornes de son égotisme et communie avec ses semblables. « D'une manière obscure et qui n'effarouche pas l'amour-propre, la musique nous fait croire à la pitié chez les hommes. » Il y a dans cette dernière phrase, note justement M. Seillière, un pressentiment remarquable de la doctrine schopenhauerienne, conçue d'ailleurs vers le même temps, qui fait de la musique le langage symbolique du Dieu-Volonté, et cette théorie de l'influence des sons sur le sentiment social renferme aussi en germe tout le mysticisme wagnérien de Nietszche. Mais l'auteur de Zarathoustra eût plus volontiers acquiescé, vers la fin de sa vie, à cette restriction dont s'avise bientôt l'égotiste, éveillé de son rêve mystique passager : « Beaucoup d'hommes forts disent que la musique est un plaisir d'esclave! »

Cependant l' « instinct musical » ne s'applique pas seulement aux fictions de l'art, mais encore et surtout aux réalités de la vie. Bien qu'il ait laissé une œuvre considérable, Stendhal appartenait à l'espèce des dilettantes plutôt qu'à celle des créateurs. Tout asocial ou anti-social qu'il fût, il n'en était pas moins fort sociable, et, beaucoup plus que les joies solitaires de l'écrivain, il recherchait les plaisirs de la conversation, les bonheurs de l'amour, voire les satisfactions de carrière administrative. Or ses débuts pourtant heureux et brillants dans la société parisienne avaient été empoisonnés

par un sentiment de gêne, d'irritation et de malaise qu'il n'était parvenu ni à dissiper ni même à comprendre. Il en eut soudain l'explication dès son premier contact avec la terre bénie qui devait devenir sa patrie d'élection, l'Italie. La vie dans la société française lui avait été une perpétuelle blessure; la vie dans la société italienne lui fut un perpétuel enchantement. Il rencontrait enfin pour la première fois des hommes et des femmes selon son cœur, des êtres pour qui l'amour, la conversation, le théâtre étaient la grande affaire, des êtres qui, au lieu de se laisser entraver comme les Français ou les Anglais par la convention ou la vanité, par le sombre devoir ou par l'honneur bête, n'avaient d'autre souci que de laisser libre cours à leurs sentiments spontanés et à leurs impulsions instinctives, en un mot des êtres *naturels*. De cette préférence passionnée accordée à la nature ainsi entendue, Stendhal va tirer toute une morale qu'on peut appeler le morale du *beau geste* sinon du *beau crime*.

Le geste parfaitement adéquat à l'émotion intérieure du moment, tel est en effet le type d'excellence de cette morale purement esthétique selon laquelle la résistance au premier mouvement est au contraire envisagée comme l'effet d'un déplaisant formalisme, comme un défaut et comme une diminution des saines énergies de la personnalité. Par malheur, objecterons-nous avec M. Seillière, les émotions de l'homme, quand elles ne sont point contenues et régiées par la raison et la volonté, sont rarement *nobles*, et le plus souvent suspectes d'égotisme instinctif. Or c'est un des principes de

la plus vieille psychologie du monde que le geste physique influe sur la disposition psychique et que, pour se procurer une émotion que l'on désire, il est bon de commencer par en prendre l'attitude. Si donc l'on entend faire dominer le sang-froid et le calcul des conséquences dans l'ensemble de sa conduite, il est utile d'apprendre dès l'enfance à garder l'apparence du calme aux heures du bouillonnement intérieur : toutes les cultures sagaces s'accordent à prescrire cette règle, et Caton d'Utique la pratique comme les Sachems de la tribu Peau-rouge. Mais ces considérations d'ordre rationnel et moral ne touchent à aucun degré les romantiques dilettantes à la façon de Stendhal, et c'est pourquoi on les voit orienter leurs sympathies vers les populations méridionales, plus instinctives, plus spontanées, peut-être parce que des conditions de vie plus faciles les ont dispensées de recourir à cette rude discipline. Hâtons-nous d'ajouter que Stendhal dans son chimérique égotisme a singulièrement exagéré le rôle du naturel, de la spontanéité et de l'instinct dans une Italie que toute son histoire nous montre richement douée de raison, de calcul et de prudence. Mais c'est Stendhal que nous étudions à travers son Italie et non l'Italie à travers Stendhal.

Si donc il faut l'en croire, l'état social du peuple italien serait en mainte région celui de la sauvagerie heureuse. Les idées *bêtes* de l'honneur et du devoir n'ont point passé le Garigliano, et la religion chrétienne, chez les Calabrais notamment, se réduit à la célébration de quelques rites fétichistes. Admirables Calabrais ! Notre auteur ne se lasse pas

de célébrer leur honnêteté et leur bonté natives — une bonté qui ne ressemble en rien, cela va sans dire, à la bonhomie un peu lourde qui attendrissait Jean-Jacques sur les pentes des vallées alpestres, une bonté dans laquelle entrent à haute dose la méfiance et la haine, une bonté qui consiste en somme dans l'expression franche, naturelle et par suite artistique de sentiments violents et passionnés. Quant à la haute société italienne, elle possède au même degré que le peuple l'inestimable vertu du naturel. Dans les salons de la Lombardie, rien de « convenu », nulle contrainte déplaisante. Une femme qui a distingué un homme le lui fait savoir sans plus de façons. Le moindre dissentiment entre hommes amène l'échange des qualificatifs les plus injurieux, dont ils sont les premiers à rire un instant après. Chacun est *esclave de la sensation actuelle*; nulle pudeur, nulle discrétion, nulle retenue. Et voilà en vérité de quoi enthousiasmer le névropathe qui avait connu jusqu'à l'angoisse dans les salons parisiens les affres glaçantes et paralysantes de la timidité.

Cependant cette apologie du sans-gêne et de la mauvaise éducation risquerait de paraître un peu courte si Stendhal n'avait eu l'ingénieuse idée de lui donner pour fond et pour perspective sa fameuse théorie de *l'énergie*. A l'en croire, la chaleur du sang qui interdit à l'Italien de mesurer l'expression de ses sentiments et qui pour un oui ou pour un non lui met le couteau à la main ne lui conférerait pas seulement sur les tristes septentrionaux une supériorité d'ordre esthétique; elle serait le signe d'un excès de force, d'une su-

rabondance de vigueur. En Italie, répéterait-il volontiers après Alfieri, la plante homme naît plus forte que partout ailleurs. En Calabre « la canaille qui n'est réprimée par rien est plus méchante qu'ailleurs » ce qui ne prouve autre chose sinon que l'homme du midi est *supérieur* à l'homme du nord. Le *lazzarone* est le *fils aîné de la nature*, tandis que l'Ecossais civilisé *qui ne fournit qu'un crime capital en six ans*, est un simple cadet qui, à force de travail, a fait fortune. Ce qui frappe quand on quitte Rome pour Paris ou pour Londres, c'est *l'extrême politesse et les yeux éteints*, c'est l'air niais et grossier qui forme en France et en Angleterre le fond de l'expression des physionomies; parfois aussi un aspect de bonté qui les rend *plus ridicules* encore. Chez ces peuples disgraciés, chez l'Anglais principalement, une timidité et une faiblesse foncières ont engendré la tyrannie du devoir et de la vanité. *Le sentiment du devoir est le bourreau du Nord. L'Anglais tremble au seul nom du devoir*. Et le désir d'avancement social, joint à la passion de se concilier l'estime de l'opinion, en d'autres termes l'orgueil et la vanité, empoisonnent pour lui la source même des plaisirs. L'Angleterre d'aujourd'hui nous aide à comprendre la Rome d'autrefois, et Stendhal qui admire tant les Romains modernes pour leur énergie, retrouve chez les Romains de l'antiquité la timidité anglaise, la conception ennuyeuse, étroite, britannique en un mot, de la famille, la crainte du ridicule, bref tout ce qui fait les peuples inférieurs. La France méridionale a longtemps partagé avec l'Italie le privilège d'une vie vraiment humaine.

A Marseille, hier encore, « le plaisir avec le moins de gêne possible » était l'unique devise de l'existence. La société était organisée en vue de favoriser les passions, et par suite les arts et le bonheur, car les passions, excitées par le climat, le loisir, l'opulence, ne peuvent trouver d'obstacle que dans l'opinion publique et dans le scrupule religieux ; or, de ces deux freins, le premier n'existait pas dans le Midi, et le second était écarté par l'usage des indulgences achetées et des confesseurs à gages. Hélas! le Midi lui-même aujourd'hui s'anglicise, se laisse envahir par l'esprit du Nord ; l'énergie à la Calabraise, la liberté, le bonheur ne seront bientôt plus à Marseille même qu'un souvenir. Et tout cela revient à dire que, par un de ces audacieux détournements du sens des mots dont sont coutumiers les romantiques, Stendhal sous le nom d'énergie glorifie la pure impulsivité d'un égotisme sans frein ou d'un individualisme sans scrupule, tandis que sous le nom de timidité il raille et dénigre les plus salutaires contraintes morales, les plus nécessaires conventions et restrictions sociales. Car qui est plus énergique en vérité, du charretier qui accable de coups et d'injures son cheval rétif, ou du dresseur professionnel qui obtient des miracles d'obéissance à force de patience et de sang-froid? de l'homme qui contient ses passions ou de celui qui leur lâche la bride? Qui est plus véritablement homme, de l'égotiste pur, esclave de la sensation présente, ou du citoyen qui, ayant commencé par se vaincre lui-même, s'assigne pour fin de coopérer et de servir?

Nous n'aurions garde d'insister aussi lourdement

si l'exaltation de l'énergie à la calabraise n'était pas autre chose qu'un abus de langage au service d'une idée fausse. Mais cette idée fausse est aussi une idée dangereuse au premier chef. Est-ce impunément qu'un civilisé peut cultiver en son âme l'admiration amoureuse des gestes forcenés de la passion ? La bête est vite réveillée dans l'homme, en dépit du pénible dressage moral et social que les siècles lui ont fait lentement subir. Depuis *Le Rouge et le Noir* jusqu'à *Lamiel*, ce livre inachevé et si curieusement révélateur de la vieillesse de Beyle, il y a dans toute l'œuvre stendhalienne une véritable obsession du crime pittoresque; et nous voulons bien considérer avec M. Ferrero que l'art contemporain est souvent une soupape de sûreté, un émonctoire, « une défense contre des tendances anormales qui finiraient sans cela par se transformer en actions ». Mais en admettant qu'il puisse être cela pour l'artiste, le sera-t-il au même degré pour son public? N'est-il pas inquiétant de constater que depuis Stendhal et à sa suite, il y a dans la haute littérature européenne une tradition d'apologie plus ou moins ironique, plus ou moins voilée du crime ? Qu'on songe à la phrase célèbre d'Oscar Wilde, qui pourrait servir d'épigraphe à tant d'ouvrages de cette lignée : « Le crime est aux classes inférieures ce que *l'art est à nous autres esthètes* : simplement une méthode pour se procurer des sensations extraordinaires. » Qu'on se rappelle dans le Zarathoustra de Nietzsche le chapitre véritablement inhumain du *pâle criminel*. La complaisance pour le crime passionnel est entrée depuis longtemps dans la conscience publi-

que; ce n'est pas la faute de Stendhal et de ses disciples si le *beau geste*, le *beau crime* ne jouissent pas tout à fait encore de la même faveur (1).

---

2. — VIGNY

Stendhal ouvre la voie au Mysticisme esthétique, mais, comme nous l'avons dit, son état d'âme est celui du dilettante plutôt que celui du créateur ou de l'inspiré; disons en outre que la merveilleuse lucidité de son intelligence, qui l'apparente aux meilleurs esprits du siècle de l'analyse, maintient son mysticisme en quelque sorte à l'état latent. C'est chez les grands lyriques de la troisième génération romantique que le mysticisme esthétique prendra pleine conscience de lui-même et que l'artiste revendiquera ouvertement le privilège exclu-

(1) Il ne s'agit pas dans notre pensée, est-il besoin de le préciser ici, d'interdire *aucun* sujet à l'art, mais de relever et d'*identifier* telle ou telle tendance ou complaisance de telle ou telle lignée d'artistes. *Crime et Châtiment* est aussi une histoire d'assassinat, et qui ne le cède en rien au *Rouge et Noir* pour la profondeur et la vérité de l'analyse. Or, l'inspiration en est moralement irréprochable, nous disons l'inspiration et non pas la moralité *verbale*. Tel romancier peut bien *conclure verbalement* en faveur de la pauvreté, de la religion et de la vertu. La *suggestion efficace* qui se dégage de la plus grande partie de son œuvre n'en est pas moins que le sens et le but de la vie pour un jeune homme pauvre est de conquérir le luxe, de forcer l'entrée des salons aristocratiques et d'être l'amant du plus grand nombre possible de femmes du monde.

sif de l'alliance avec la divinité. On peut considérer Alfred de Vigny comme un des prophètes les plus représentatifs de cette religion nouvelle.

Vigny en effet définit le poète comme un Messie délégué de Dieu dans ce monde misérable, comme le grand-prêtre né des sociétés humaines. Son titre à exercer au nom de Dieu cette souveraine magistrature, c'est le principe même de la psychologie de Rousseau, la *bonté naturelle du cœur* portée à son apogée et pour ainsi dire à son paroxysme, car le poète « étreint d'un amour immense l'humanité et la nature » et sa vocation se reconnaît surtout à ses fruits, qui sont l'amour et la pitié sans limites.

« Je crois en moi, proclame Stello, parce que je sens au fond de mon cœur une puissance secrète, invisible et indéfinissable, toute pareille à un pressentiment de l'avenir et à une révélation des causes mystérieuses du temps présent. Je crois en moi parce qu'il n'est dans la nature aucune beauté, aucune grandeur, aucune harmonie qui ne me cause un frisson prophétique, qui ne porte l'émotion profonde dans mes entrailles et ne gonfle mes paupières par des larmes toutes divines et inexplicables. Je crois fermement à une vocation ineffable qui m'est donnée et j'y crois à cause de la pitié sans bornes que m'inspirent les hommes, mes compagnons de misère, et aussi à cause du désir que je sens de leur tendre la main et de les élever sans cesse par des paroles de commisération et d'amour. »

Balzac vers le même temps énonçait dans une de ses lettres une analogue profession de foi, dont

au reste l'expérience et la réflexion devaient l'amener par la suite à rationaliser singulièrement l'inspiration : « Aujourd'hui, écrivait-il, l'écrivain a remplacé le prêtre ; il a revêtu la chlamyde des martyrs ; il prend la lumière sur l'autel et il la répand au sein des peuples... il console, il maudit, il prie, il prophétise ; sa voix ne parcourt pas seulement la nef d'une cathédrale, elle peut résonner d'un bout du monde à l'autre ; l'humanité, devenue son troupeau, écoute ses poésies, les médite... Le Pontife de cette terrible et majestueuse puissance ne relève donc plus ni des rois, ni des grands, il tient sa mission de Dieu. »

Et Victor Hugo, quelques années plus tard, reprendra inlassablement le même thème :

Pourquoi donc faites-vous des prêtres
Quand vous en avez parmi vous ?

Nous n'insisterons pas autrement sur le mysticisme esthétique de la génération de 1830, parce que, comme on le voit, il débouche immédiatement dans le mysticisme social. Il en a toutes les générosités et toutes les chimères, tous les détours et tous les retours. La *bonté* très réelle d'un Vigny ne s'étendait pas toutefois jusqu'aux riches et aux gens en place, jusqu'aux confrères et aux académiciens, et quant à celle qu'il prête à ses héros, à Chatterton, à Gilbert ou à Cinq-Mars, elle tourne aisément, comme on sait, à l'orgueil anti-social (« l'individu n'a presque jamais tort, la société toujours »), à la haine (la haine des *méchants* bien entendu) et, suivant l'expression du Docteur Noir,

à l'*impassibilité des douleurs d'autrui*. Nous allons voir le mysticisme esthétique, chez deux typiques représentants de la génération suivante, essayer, soit de se constituer en religion indépendante, soit de s'accommoder tant bien que mal avec la religion traditionnelle.

---

3. — FLAUBERT

Profondément influencé, dès l'aurore de sa précoce adolescence, par la psychologie pessimiste de Byron et de Balzac, issu d'une famille bourgeoise qui, tant qu'elle eut autorité sur lui, contraria de son mieux sa vocation et heurta de mille manières sa sensibilité et ses goûts, mais qui devait le mettre en possession dès sa vingt-deuxième année d'un patrimoine suffisant pour assurer son indépendance, Flaubert ne donna que très passagèrement dans les généreuses illusions du mysticisme social et se cantonna de bonne heure dans un mépris universel, et assurément excessif, de l'espèce humaine. En revanche, le mysticisme esthétique eut en lui un adepte passionné, et c'est même lui sans doute qui employa le premier cette expression pour qualifier le sentiment d'une alliance ou d'une élection divine dont l'artiste aurait le privilège.

« On ne vit pas sans religion, écrivait-il un jour à Louise Colet... *Je suis un mystique au fond*, et je ne crois à rien » (par où il entend qu'il

ne croit pas aux dogmes du catholicisme, mais il croit, comme nous allons le voir, à l'alliance du Dieu-Beauté et à la vocation messianique de l'art). « Soyons religieux ! lui écrit-il encore. Moi, tout ce qui m'arrive de fâcheux, en grand ou en petit, fait que je me resserre de plus en plus à mon éternel souci... *A force d'appeler la grâce, elle vient.* Dieu a pitié des simples... Je tourne à une espèce de *mysticisme esthétique* (si les deux mots peuvent aller ensemble) et je voudrais qu'il fût plus fort... Si la société continue comme elle va, nous reverrons, je crois, des mystiques comme il y en a eu à toutes les époques sombres... » Et il expose que, toute base *théologique* menaçant de manquer au mysticisme nouveau, celui-ci devra chercher en dehors des convictions chrétiennes quelque point d'appui, soit dans la chair (c'est ce que nous avons appelé le mysticisme passionnel) soit dans les vieilles religions périmées (le néo-catholicisme romantique inauguré par Chateaubriand), soit dans l'art (le mysticisme esthétique), soit enfin dans le culte de l'humanité (le mysticisme social). L'analyse est admirablement pénétrante, on le voit, et le mysticisme de la race manque seul à l'énumération.

L'humanité est odieuse, poursuit Flaubert, et le deviendra de plus en plus; le monde s'achemine vers une société grossièrement utilitaire, qui sera régie comme un collège par de déplorables pions. Mais qu'importe ce morne avenir aux servants de la Beauté? Le « Bon Dieu » sera toujours là, et il faut espérer qu'il sera toujours le plus fort, assez fort en tout cas pour assurer l'indépendance et la

gloire au petit groupe de ses alliés terrestres. L'art n'est-il pas immortel comme le soleil ? N'existe-t-il pas sûrement quelque part des mondes lumineux où les âmes des poètes s'en vont habiter après le trépas, pour graviter avec les astres sur des orbes sans mesure autour d'un centre divin ? Oui certes, au-dessus de la vie, au-dessus du bonheur, il y a quelque chose de bleu, d'incandescent au grand ciel immuable et subtil, un foyer central dont les faibles rayons qui parviennent jusqu'à nous suffisent pour animer les mondes. C'est vers ce foyer que les artistes tendent par une invincible attraction.

La splendeur du génie n'est pas autre chose ici-bas que le reflet de cette lumière lointaine, de ce Verbe caché, et si le sceau divin ne s'imprime que sur quelques fronts de choix, l'amour et l'aspiration vers le Beau procurent du moins à tous la grâce suffisante qui ne fait défaut à aucun homme de bonne volonté. On peut vivre dans la flamme de ce mystérieux foyer, puisque des peuples entiers, tels que les Grecs, n'en sont jamais sortis, l'art grec ayant été, plutôt qu'un art, la « constitution radicale » de tout un peuple, de toute une race, de tout un pays. On reconnaît ici, notons-le au passage, l'une des nobles exagérations mystiques et hagiographiques de l'hellénisme romantique qui a rempli le XIXe siècle depuis Gœthe et Chénier jusqu'à Renan, Louis Ménard et Nietszche (1).

(1) A cette « noble exagération », dérivée du Mysticisme esthétique, en a succédé une autre, dérivée du mysticisme passionnel, et qu'on peut bien dire ignoble, celle qui, avec M. Pierre Louys et ses émules, ne veut voir dans la Grèce antique qu'un vaste lupanar.

Le service du Dieu-Beauté réserve à ses fidèles des joies sans pareilles, qui s'élèvent parfois jusqu'aux ineffables délices de l'extase. Certes ils connaîtront, comme tous les mystiques, les angoisses de la sécheresse et de l'impuissance, mais ils connaîtront aussi les ivresses de la grâce, et Flaubert a décrit en termes inoubliables ces heures d'enthousiasme où, frissonnant du talon jusqu'à la racine des cheveux, il croyait entrevoir un état de l'âme qui serait bien supérieur à la vie, puisque la gloire n'y compterait pour rien et que le bonheur même y semblerait inutile.

L'ascétisme enfin trouve sa place dans ce mysticisme comme dans toute religion digne de ce nom. Quiconque, écrit Flaubert, s'avisera de poursuivre à la fois le Bonheur et la Beauté n'atteindra ni l'un ni l'autre, car le beau ne se conquiert que par le sacrifice, et l'art, comme le Dieu de l'Ancien Testament, se plaît aux holocaustes. Déchirez-vous donc, flagellez-vous, roulez-vous dans la cendre, avilissez la matière, crachez sur votre corps, arrachez votre cœur. Alors peut-être quelque jour une pareille abnégation trouvera-t-elle sa récompense. Vous apercevrez une petite lueur à l'horizon, cette lueur peu à peu grandira sous vos regards ; elle grandira comme le soleil, ses rayons d'or vous inonderont le visage, puis ils passeront en vous pour vous éclairer du dedans. Vous vous sentirez léger, tout esprit, et, après chaque saignée de la douleur, la chair se fera pour vous moins pesante.

Revêtu d'un si sublime sacerdoce, l'artiste, cela va sans dire est le premier parmi les hommes.

Renan, si esthète cependant à ses heures, s'étant avisé de proposer une hiérarchie différente et de faire passer l'homme du bien et l'homme du vrai avant l'homme du beau (1), Flaubert proteste avec indignation contre cette préférence donnée au bien sur le beau dans l'échelle des valeurs spirituelles. Tout artiste digne de ce nom sait que nul être humain ne le surpasse en dignité, et si l'humanité ne ratifie point ce sentiment, si elle hait les artistes, c'est que les artistes ne la servent pas selon ses préférences, ce qui est parfaitement leur droit, comme c'est leur droit de répondre à la haine par la haine, et de ne s'aimer qu'entre eux pour l'amour de l'art, *de même que les mystiques chrétiens s'aiment en Dieu*. Cette fraternité-là, remarque tout bas M. Seillière, est un spectacle que les progrès du mysticisme esthétique dans notre atmosphère morale ne nous ont pas encore donné de contempler.

La haine pour l'humanité s'est quelquefois exaspérée chez Flaubert jusqu'à se traduire par un violent anti-patriotisme : ainsi jadis les plus exaltés des premiers chrétiens, ne se reconnaissant aucune dette envers César, refusaient le service

(1) Mais la « vertu » renanienne n'est-elle pas du ressort de l'esthétique plutôt que de la morale ? Le parti-pris initial, plus ou moins apparent, mais toujours agissant, qui fait de la *Vie de Jésus* une œuvre si profondément malhonnête, qu'est-ce autre chose que la transposition systématique de la prédication évangélique et de la vie chrétienne sur le plan et dans les termes de l'esthétisme ? On retrouve une inspiration analogue, mais beaucoup plus loyalement avouée et sérieusement approfondie, dans l'émouvant *De Profundis* d'Oscar Wilde.

civique et militaire à l'Empire. A notre époque, affirme-t-il, un *penseur* ne doit avoir ni patrie, ni famille, ni conviction sociale ; et qu'est-ce donc qu'un artiste, ajoute-t-il, si ce n'est un *triple penseur ?* En 1866, sortant furieux d'un dîner où on avait trop parlé de politique à son gré, il s'écrie : « Nous ne sommes ni Français, ni Algonquins. Nous sommes artistes. L'art est notre patrie. Au diable soient ceux qui en ont une autre ! » Les déclarations de ce genre abondent dans sa correspondance et ne laissent point de doute sur ses sentiments. George Sand avait vers le même temps des indifférences analogues ; elle escomptait pour sa secte particulière, le mysticisme social, les mêmes triomphes exclusifs et prochains que rêvait Flaubert pour le mysticisme esthétique. Cependant, le mysticisme racial et national était à l'œuvre au-delà du Rhin et ses fruits achevaient de mûrir. La guerre de 1870, en leur révélant brutalement cette concurrence inattendue et triomphante, jeta donc nos deux grands écrivains mystiques à d'analogues désespoirs. Flaubert devait souffrir de la défaite jusqu'aux larmes, jusqu'à la maladie ; mais il ne songea pas, ou ne réussit pas à faire une place dans son système aux sentiments profonds qui lui étaient ainsi révélés.

Il serait fort injuste au surplus, dirons-nous avec M. Seillière, de condamner le principe même de la religion esthétique en même temps que ses romantiques excès. A côté des aberrations dont nous venons d'avoir le spectacle, cette religion conserve des tendances élevées, saines, utiles, que l'ermite de Croisset a su plus d'une fois cultiver. Elle lui

a fourni tout d'abord un point d'appui moral solide, puisque nul ne conteste la très réelle dignité de sa vie. Sa jeunesse permettait de présager pour lui le triste destin qui échut à tant de ces camarades, comme lui trop précoces en leurs byroniennes exaltations. Or son âge mûr et sa vieillesse furent au contraire entourés d'une considération méritée, embellis d'affections précieuses. C'est que, répétons-le, il suffit que la Beauté soit définie par la proportion, l'harmonie, le sacrifice, l'ordre en un mot, au lieu de l'être par le « naturel » et par l'instinct, pour qu'elle devienne un principe moral efficace. Cette conception de la Beauté présente d'autre part une incontestable valeur esthétique; dans la mesure où Flaubert l'a comprise et pratiquée, il a retrouvé le sens, la source et le principe de l'art véritable, et c'est peut-être la faute de son temps plus que la sienne s'il n'a pu être l'initiateur d'un classicisme nouveau (1).

(1) M. Seillière, de qui nous nous séparons sur ce point, range réalistes et naturalistes, sous réserve de quelques « velléités classiques » chez le seul Flaubert, parmi les écrivains romantiques. Nous voyons au contraire dans le réalisme et le naturalisme, comme aussi dans le mouvement parnassien, le triple aspect d'un même et très réel effort pour réagir contre le romantisme et instaurer un classicisme nouveau. Cette vue est nôtre depuis longtemps, mais comme nous n'avions pas eu jusqu'ici l'occasion de l'imprimer, nous tenons à noter que nous l'avons trouvée développée avec une finesse et une mesure parfaites dans un remarquable article de M. Jules Romains, publié par l'*Humanité* du 16 Septembre 1920. Ce qu'avec M. Jules Romains nous accorderions à M. Seillière c'est que cet effort fut en grande partie manqué. La réaction était prématurée sans doute, puisque le romantisme bruyant et voyant de 1830, qu'elle combattit, fut remplacé par un romantisme souterrain, autrement virulent, autre-

4. — BARBEY D'AUREVILLY

Nous venons de voir le mysticisme esthétique s'allier avec le mysticisme passionnel et le mysticisme social, puis se constituer en religion indépendante. Nous allons le voir, chez Barbey d'Aurevilly, s'affronter avec le catholicisme. Rien n'est plus curieux et instructif que d'étudier, sur un sujet de choix, les actions et réactions réciproques de deux systèmes d'idées et de sentiments aussi violemment contradictoires.

Fils spirituel, littérairement parlant, de Byron, de Stendhal et de Balzac (du Balzac de *l'Histoire des Treize*), Barbey écrivain manifeste, d'un bout à l'autre de sa carrière, un individualisme forcené, un amoralisme ou un immoralisme total et serein, une prédilection caractérisée pour le beau crime et pour la passion anti-sociale, notamment pour l'inceste, hantise favorite, nous l'avons dit, d'un certain romantisme, enfin un penchant irrésistible pour le mysticisme diabolique et pour l'impiété sacrilège. Les *Diaboliques* et le *Prêtre marié*, l'*Ensorcelée* et le *Bonheur dans le Crime*, ces

ment grave, que jalonnent les noms de Baudelaire, de Rimbaud, de Verlaine, de Mallarmé. Et d'autre part les conditions d'une renaissance classique ne se trouvaient pas alors réunies : la « philosophie » notamment, la conception générale de l'homme et de la société qui dominait les esprits vers le milieu du XIXe siècle, était effroyablement courte, superficielle et vulgaire. Et ceux qui s'irritent aujourd'hui contre certaines formes de l'influence bergsonienne oublient, volontairement ou non, de quoi M. Bergson nous a délivrés.

titres à eux seuls ont une éloquence qui nous dispense d'un plus long commentaire. Or, aux environs de sa quarantième année, sous des influences diverses dont M. Ernest Seillière a analysé le détail avec la plus pénétrante sagacité et parmi lesquelles l'ambition de remplir un grand rôle politique et social eut certainement une importance considérable, Barbey se convertit, d'abord par la tête, cherchant et trouvant dans le catholicisme une règle rationnelle d'action et de pensée, ensuite par le cœur, un mysticisme assez authentiquement chrétien prenant le dessus, pour un temps, sur son naturel mysticisme esthético-satanique. Conversion sincère, il n'y a aucune raison d'en douter, et à laquelle il demeura en somme fidèle jusqu'à la fin de sa vie, mais conversion de quelle qualité ?

Notons d'abord que la vertu maîtresse de son catholicisme ne semble pas avoir été la charité. On ferait un véritable catéchisme poissard en collectionnant les injures qu'il a prodiguées à ses frères en Jésus-Christ, sans en excepter prêtres, évêques et archevêques, au cours de ses acerbes polémiques. Il fait profession d'abhorrer ce qu'il appelle le catholicisme de marguillier celui qui, dit-il, « met une tonsure sur toutes les questions ». Ce qu'il lui faut, c'est du « grand catholicisme romain » avec ses allures de magnificence et ses « soixante brasses de pourpre » balayant des mosaïques de porphyre. Et déjà l'on voit à ce trait, sous le nouveau converti, percer l'impénitent romantique.

Notons encore que la doctrine de ce singulier chrétien fut, de son propre aveu, beaucoup plus

ferme que ses mœurs : « Monsieur, répondait-il, au mystificateur Baudelaire qui feignait d'être disposé à le provoquer en duel, j'ai toujours mis par malheur mes passions au-dessus de mes principes : je suis à vos ordres ! » Ces passions ne l'ont en effet lâché, écrit-il, que par le cerveau, et tiennent tout le reste dans leurs diablesses de griffes. Entre la moralité des principes et celle des actes, il y a, dit-il encore, l'abîme qui sépare en nous la volonté de l'intelligence, et cela parce que l'homme ne s'est jamais relevé qu'en deux morceaux depuis la chute originelle : telles ces montagnes fendues de haut en bas par la foudre et formant deux pitons séparés par un gouffre. A quoi on pourrait objecter que si la conversion, si la vie religieuse n'a pas pour effet de combler l'abîme et de refaire l'unité de l'être intérieur, on ne voit pas bien à quoi elle peut servir. Mais Barbey a pris son parti une fois pour toutes de l'inefficacité morale de sa conversion; voyons-en donc l'efficacité intellectuelle.

Elle fut, pendant quelques années, considérable, sinon toujours heureuse. Elle se traduisit par le reniement des idoles longtemps adorées, et d'abord de l'individualisme, et par une adhésion enthousiaste au traditionalisme alors fort à la mode de Bonald, à propos dequel nous ouvrirons ici une parenthèse. On sait que Bonald aperçut l'un des premiers, il y a quelque cent ans, les dangers du mysticisme rousseauiste de la bonté naturelle, et, opposant ingénieusement l'*état natif* de la race humaine à son *état naturel*, défini comme l'état social achevé vers lequel l'humanité est en marche

sous la conduite de la Providence, préconisa très sagement l'étude et le respect de l'expérience sociale condensée et conservée dans la Tradition. Mais Bonald, après avoir donné de tels gages à la plus authentique raison, s'avisa de réintroduire un mysticisme puéril à la base de sa propre théorie sociale. Il crut devoir enseigner la révélation *directe* du langage par la divinité à l'humanité, lors de la création, cette révélation impliquant celle des formules sociales accomplies vers lesquelles tend depuis lors le genre humain, et ces formules sociales accomplies ressemblant comme deux gouttes d'eau au régime monarchique et au gouvernement de la Maison de Bourbon. Un certain mysticisme traditionaliste qui essaye de refleurir aujourd'hui peut donc à juste titre se réclamer de Bonald ; hâtons-nous d'ajouter que l'Eglise n'a jamais sanctionné ces affirmations excessives et que plus d'un prêtre a été autorisé à prendre la plume pour défendre contre Bonald les droits de l'esprit moderne. Mais tout au contraire Barbey, provisoirement rallié au légitimisme le plus intransigeant, renchérit encore sur les enseignements mystiques les plus discutables de la doctrine bonaldienne. Il proclame que la vérité politique ne saurait être que divine et directement révélée ; il croit à une législation primitive d'origine céleste qui aurait été imprimée par la main de Dieu dans les formes mêmes du langage. Les vérités de tous les temps ne sauraient donc être que des déductions de la vérité première. Le progrès, tel que l'entend l'imagination moderne, n'existe pas. *Id verum quod est prius, illud vero adulterum quod*

posterius, ainsi que le proclame l'épigraphe des *Prophètes du Passé*. Au nom de quoi Barbey entreprend une violente critique de la « pensée moderne » et du principe commun qu'il croit discerner au fond de toutes ses manifestations, et qu'il appelle l'individualisme. C'est ainsi qu'il dénonce pêle-mêle, comme entachés d'individualisme, la Révolution, l'Economisme et le Socialisme, Voltaire et Jean-Jacques Rousseau, Descartes et Robinson Crusoé, pour s'arrêter enfin à la source et au principe de toute cette corruption et de toute cette pourriture, la Réforme protestante du XVIe siècle. Nous n'aurions pas accordé un instant d'attention à cet enchaînement de niaiseries, si elles n'avaient fait école, et si l'écho ne s'en retrouvait, encore aujourd'hui, chez maint polémiste catholique ou pro-catholique.

En même temps que les représentants de l'individualisme philosophique, Barbey fraîchement converti poursuit de ses traits acérés ceux de l'individualisme esthétique, et d'abord ses inspirateurs de la veille, Byron et Stendhal, puis Michelet, et George Sand, et Victor Hugo ; il fait l'apologie de la raison dans les personnes de Louis XI, de Madame de Maintenon et, qui l'eût crû ? de Madame de Genlis ; il surveille enfin les écarts de son imagination et s'exerce aux sévérités du goût.

Mais cette période de zèle et de contrainte ne dure pas au-delà de quelques années. Déjà il est remarquable que celles de ses œuvres d'imagination qui datent de cette période, *Une Vieille Maîtresse* et l'*Ensorcelée*, ne se distinguent en rien par leur inspiration des œuvres de la période pré-

cédente : la conversion de Barbey a modifié son jugement critique, elle n'a pas pénétré jusqu'à sa faculté créatrice. Or, n'ayant trouvé auprès de ses nouveaux amis légitimistes, puis bonapartistes que des déceptions et des déboires, aigri par les lenteurs et les hésitations de la renommée, Barbey aux environs de la cinquantaine abandonne toute ambition politique et sociale, et en revient à vivre au jour le jour et à cultiver l'Art consolateur. Il jette par-dessus bord les enseignements de Bonald, il lâche la bride à son naturel et sacrifie de nouveau ouvertement à ce mysticisme individualiste et esthétique qu'il a, pendant quelque dix ans, chargé de tous les péchés et de tous les crimes. Le Journalisme doit devenir *individualiste*, affirme-t-il désormais, s'il veut suivre le mouvement de l'époque. « L'individualité, chauffée au feu de tous les orgueils, est déchaînée sur toute la ligne. Nous voilà forcés, nous autres qui écrivaillons, d'être originaux et personnels, d'accepter bravement les conséquences de cet état de société. » Et en conséquence. le voilà qui part en bataille contre tout ce qu'il encensait naguère, la raison et le goût, la tradition et l'autorité, et qui élève plus haut que jamais sur le pavois ce premier-né de la race humaine, l'artiste, le poète, l'homme de talent ou de génie. Le génie ou le talent tient lieu de tout et n'est remplacé par rien ; il confère la seule noblesse véritable ; quand on le possède, « on est toujours né sous un dais. » Et toutes les faiblesses qu'on peut relever dans la vie des poètes n'atteignent en rien leur excellence, car leur vertu à eux, c'est de faire œuvre de beauté.

Cependant Barbey entend demeurer catholique, et même catholique militant, et il a parfaitement conscience de la contradiction qui s'accuse, de plus en plus profonde, entre son catholicisme et son esthétique. Cette contradiction le gêne et le tourmente et il va, pendant une nouvelle période de son existence, essayer de la lever ou de la réduire par un subterfuge renouvelé des hystéro-mystiques du Moyen-Age ; il va faire du mysticisme diabolique, il va incorporer tant bien que mal son mysticisme esthétique à son catholicisme doctrinal *en le plaçant sous l'invocation de Satan*. Le charme, irrésistible à ses yeux, de l'attitude byronienne, les triomphes évidents du romantisme moral autour de lui, l'avenir d'influence qu'il reconnaît à cette conception de la vie, il interprétera tout cela désormais comme le résultat d'un *pacte* signé par l'époque et par ses représentants de choix avec l'Ennemi de Dieu, avec ce Lucifer dont la puissance est loin d'être négligeable, même en ce monde. Et son originalité sera désormais de garder une involontaire autant que tenace sympathie, mêlée de remords délicieux, à cette tactique démoniaque de conquête. Il applaudira donc tout en les condamnant ces *pactisants* magnifiques que sont les grands talents défenseurs de la cause satanique ; il dira : *Vade retro Satanas* au romantisme emporté de sa jeunesse, mais non sans admirer et flatter malgré tout, avec une volupté ardente et inquiète, ceux qui sont demeurés après lui sous la noire bannière.

Aussi bien se refuse-t-il à tracer une ligne de démarcation très nette entre le domaine de Dieu

et celui du diable. Céleste ou infernal, c'est peut-être la même chose, écrira-t-il, tout hésitant entre ces deux adjectifs pareillement impérialistes et garants d'alliances presque également rémunératrices à ses yeux. L'enfer n'est pour lui que le *ciel en creux ;* et si tous les héros de ses romans depuis sa conversion, l'abbé de la Croix-Jugan, le Chevalier des Touches, l'abbé Sombreval, le Père Riculf, le Vicomte de Brassard, le Comte de Ravila, le Chevalier de Mesnilgrard, sont présentés par lui plus ou moins ouvertement comme des *diaboliques*, des signataires de pacte avec l'esprit malin, on les voit bien recevoir le bénéfice temporel de cette alliance, mais rien n'indique pour la plupart d'entre eux qu'ils en doivent recueilllr, à l'échéance finale, les fruits amers de damnation et de supplice. Barbey se plaisait d'ailleurs à manifester une considération particulière pour Satan, et, fidèle à l'attitude plus ou moins mystificatrice qu'il avait adoptée vers la fin de sa vie en ces matières, il signait volontiers ses lettres : *le Prince des Ténèbres.*

Il ne devait pas terminer toutefois sa longue carrière sans esquisser un autre système de conciliation, moins tendu et moins paradoxalement inactuel, entre son catholicisme et son esthétisme. A demi réconcilié avec son siècle par le baiser tardif de la gloire, il atténue instinctivement le trait de sa physionomie qui l'avait surtout isolé de ses contemporains, son catholicisme aux tranchantes allures. Il ne croit plus aux prochaines représailles de la Providence et au triomphe imminent de sa cause. Passant de l'excès de confiance à l'excès

de découragement, il estime même que, par un malheur auguste et mystérieux, les hommes de son temps ont perdu la cause de Dieu. Mais d'ailleurs cette conviction le fait plus chrétien que jamais, car les causes perdues sont particulièrement chères aux cœurs chevaleresques. En revanche, à cette foi dont il n'attend plus rien ici-bas, il se réserve de déterminer désormais à sa guise l'influence qu'il laissera, non seulement sur sa conduite, mais encore sur ses opinions littéraires. Au vrai, pour se montrer publiquement indulgent à des œuvres d'orthodoxie plus que douteuse, mais parées de la séduction, irrésistible à ses yeux, du talent ou du génie, pour sacrifier sans scrupule au mysticisme esthétique qui le gouverne à nouveau sans contrepoids, son subterfuge inconscient consistera à *découvrir à tout prix du catholicisme partout où il découvre de la beauté*. Chrétien sans le savoir, Diderot, à cause de ses *Salons* de peinture, chrétiens Chénier, Vigny, Henri Heine, Michelet, Cladel, et Stendhal lui-même, le fanfaron d'athéisme, car s'il montre pour le catholicisme un mépris « soldatesque », c'est qu'il n'a point étudié la religion, mais avec « l'âme élevée » qui était la sienne, il l'eût *adorée* s'il l'avait mieux connue. Chrétiens les socialistes et chrétiens les libres penseurs qui, s'ils ne croient ni à la chute, ni à la grâce, croient du moins à la *nature* et admirent la beauté morale là où ils la trouvent. Chrétiens enfin, quoi qu'ils en aient, les anti-chrétiens les plus décidés, car tout esprit de notre temps s'appuie bon gré mal gré sur quinze siècles

de civilisation chrétienne, le Crucifié, l' « inévitable » Crucifié a marqué d'une empreinte indélébile notre conception des joies et des douleurs humaines, et par là tout homme de lettres, fût-il un furieux athée, garde involontairement l'accent catholique, l'accent exécré qui, plus fort que sa volonté de révolte, passe à travers ses paroles d'orgueil pour faire de lui un « catholique du passé » s'il refuse de se ranger parmi les catholiques du présent. A quoi on ne voit vraiment rien à objecter, sinon qu'un catholicisme de cette étendue n'est plus à aucun degré ni un principe de critique, ni un instrument de discipline morale. Mais on pensera sans doute avec nous que cette analyse du triple effort successif de Barbey : 1° Pour ajuster le romantisme à la mesure exacte du catholicisme ; 2° Pour intégrer le romantisme dans le catholicisme ; 3° Pour intégrer le catholicisme dans le romantisme, jette un jour singulier sur le difficile et délicat problème des rapports du catholicisme et de certaines dispositions encore aujourd'hui très agissantes dans l'âme moderne.

V. — LE MYSTICISME RACIAL

L'impérialisme est consubstantiel à la nature humaine, et l'idée d'un peuple élu date d'assez loin, puisqu'elle est l'idée centrale de la Bible et, sans doute, le principe de la prodigieuse vitalité d'Israël. Mais il était réservé à notre temps de voir ces deux idées-forces converger et s'unir, et devenir la clef de voûte d'un système complet de la vie individuelle et sociale ou, pour employer le terme dans son acception allemande, d'une Culture. C'est en Allemagne, en effet, que ce phénomène s'est manifesté dans toute sa plénitude, mais le monde anglo-saxon l'a connu aussi (sous une forme d'ailleurs moins nette, plus mêlée de christianisme et de moralisme) et il n'est guère de peuple moderne qui n'en ait plus ou moins subi la contagion [1].

(1) Au lendemain de son entrée dans Fiume, Gabriel d'Annunzio adressait à ses compatriotes un message qui débutait en ces termes :

« Frères,

« Vous savez désormais ce que nous avons fait *sous l'inspiration et avec la protection de notre Dieu.* J'étais malade au lit,

C'est sans doute la France qui en a été le moins touchée, parce que, comme l'écrivait Renan à Gobineau vers le milieu du XIXe siècle, le fait de la race s'est presque complètement effacé de son sein, et que plutôt qu'une race la France est une nation. Même, non contente de demeurer à peu près exempte de ce mysticisme, la France a paru longtemps incapable de le comprendre, voire d'en admettre l'existence, en tout cas d'en mesurer autour d'elle la virulence et la gravité. La guerre que, sous son incarnation pangermaniste, il a follement déchaînée sur le monde et où ont failli sombrer la France, l'Europe et la civilisation, a enfin ouvert les yeux à nos compatriotes, et d'innombrables études, savantes ou populaires, les ont, on doit le croire, suffisamment éclairés sur le caractère sérieux, passionné, fanatique que peut revêtir chez un peuple, aujourd'hui comme autrefois, la conviction d'avoir Dieu pour allié. Il n'est pas un Français qui ne se soit rendu compte que le *Gott mit uns* gravé sur le ceinturon des soldats allemands l'était également dans leur cerveau et dans leur cœur, et a puissamment contribué à soutenir leur constance et à galvaniser leur énergie. Mais, en dépit des efforts de M. Charles Maurras pour accréditer chez nous le culte de la déesse France, cette forme de mysticisme semble devoir

je me suis levé pour répondre à l'appel. Non seulement moi, mais tous, nous avons obéi à l'esprit et nous sommes devenus purifiés de tout mal... »

Le Dieu qui manifestait ainsi sa faveur à l'entreprise nationaliste de d'Annunzio n'a évidemment que le nom de commun avec le Dieu du Christianisme.

nous rester étrangère, et nous nous bornerons donc, en ce qui la concerne, aux indications historiques et psychologiques indispensables pour en éclairer les origines et en faciliter la compréhension, nous permettant de renvoyer pour le surplus, soit à notre étude sur la *Formation du Germanisme* (1), soit au petit livre de M. Ernest Seillière sur Houston Stewart Chamberlain, cet écrivain philosophe anglais d'origine, allemand d'adoption, dont les *Assises du XIX*e *siècle*, parues en 1899, étaient devenues en peu d'années la Bible ou la Somme du Pangermanisme et avaient reçu en particulier l'adhésion expresse de Guillaume II, soulignée par une souscription de 10.000 marks sur la cassette impériale.

LES DEUX ARYANISMES : ARYANISME BLANC ET ARYANISME NOIR

Le XIXe siècle, qui a vu naître et se développer les disciplines ethnographiques et s'élaborer la notion anthropologique de race, n'a pas tardé, conformément à son génie, à s'efforcer d'utiliser pratiquement ces acquisitions nouvelles du savoir, ni non plus à les revêtir d'une signification affective ou mystique. C'est ainsi qu'ont surgi dès son aurore, en Allemagne principalement, ces thèses de

(1) Recueillie dans notre volume, (*Idées et Figures d'Aujourd'hui*, Bernard Grasset, éditeur.)

philosophie historique qu'on peut grouper sous le nom d'Aryanisme et qui font de l'Aryen ou de l'Indo-Européen, descendant présumé des Aryas du Haut-Indoustan, le civilisateur du globe par excellence et le favori d'un dieu propice aux destinées de l'humanité.

Mais deux aryanismes à peu près contradictoires ont fleuri sur l'arbre touffu de la philosophie d'Outre-Rhin : l'un de nuance à peu près purement rousseauiste, l'autre de couleur hégélienne, l'un d'inspiration sud-allemande, l'autre de tendances prussiennes ; aryanisme esthétique et attendri d'une part, celui de Schopenhauer et de l'Ecole wagnérienne : aryanisme politique et conquérant d'autre part, celui des Hégéliens de 1840, de Gobineau, de Nietzsche aussi lorsqu'il se détacha de son initial wagnérisme. Le premier pourrait se définir brièvement par les caractéristiques suivantes : méridionalisme et méditerranéisme romantiques (trait commun à nombre de rousseauistes septentrionaux, en révolte contre la discipline sociale stricte de leurs patries), origine tropicale de l'humanité supérieure (d'où le nom d'aryanisme *noir* que M. Seillière donne à cette branche de la doctrine) déterminisme passionnel, bouddhisme, esthétisme extatique (les thèses schopenhauerienne sur la fatalité de l'amour, métaphysique expression du génie de l'espèce, sur le salut par le renoncement, sur le génie rédempteur et la transcendance de l'art). Le second se rallie autour des mots d'ordre principaux que voici : septentrionalisme exclusif, race blanche pure, mentalité anglo-saxonne, volonté forte, libre arbitre de la personne humaine,

réalisme, impérialisme. Ces deux aryanismes sont sensiblement contemporains dans leurs origines, et le premier a paru un instant capable de l'emporter sur le second. Il est loisible aux amateurs d'Uchronie d'essayer d'imaginer ce qu'il fût advenu de l'Allemagne, de l'Europe et du monde si cette hypothèse s'était réalisée. En fait, il n'en a point été ainsi, l'aryanisme noir a été vaincu par l'aryanisme blanc comme l'Allemagne du Sud l'a été par la Prusse, et non-seulement il a été vaincu, mais, dans sa partie esthétique et proprement culturelle, il a été absorbé et incorporé, de gré ou de force, par son vainqueur, dont il a servi dès lors à doubler, sur le plan spirituel, les ambitions et les moyens de conquête temporelle.

DE L'ARYANISME AU GERMANISME

Le Germanisme, en tant qu'expression de la conscience nationale allemande, remonte assez haut dans l'histoire. Leibnitz en fut le premier artisan ; Klopstock, Lessing, Herder, Gœthe lui-même y collaborèrent. Les guerres napoléoniennes lui imprimèrent une nouvelle et puissante impulsion, dont témoignent les célèbres *Discours* de Fichte à la nation allemande : il s'épanouit enfin dans les enseignements théoriques des Hegel, des Léo et des Gervinus ; ce dernier notamment professa à partir de 1830 que la race germanique,

héritière de l'hellénisme, a doté le monde moderne de la seule littérature qui soit comparable à celles de l'antiquité classique et que le christianisme ne vaut que pour avoir été pénétré, au cours du Moyen-Age, de l'esprit des races du Nord. Mais ce germanisme n'était pas encore un pangermanisme, un mysticisme à prétentions universalistes, et d'autre part il semblait devoir rester confiné sur le plan du rêve, comme une innocente et chimérique compensation à l'incapacité avérée du génie allemand dans l'ordre de la pratique. L'intervention de la Prusse en décida, comme on sait, tout autrement, mais si le réalisme prussien s'asservit l'irréalisme germaniste dans le domaine des faits, celui-ci eut sa revanche dans le domaine des idées, et impérialisme et mysticisme, se poussant et s'échauffant l'un l'autre, aboutirent aux ambitions insensées et à la vertigineuse ivresse dont l'Europe a failli périr.

Par une singulière ironie, c'est la pensée d'un Français, le comte de Gobineau, qui fut l'agent spirituel le plus actif de cette fusion. C'est dans Gobineau en effet que le germanisme trouva, appuyée sur des arguments d'apparence scientifique, cette identification du Germain et de l'Aryen où il devait puiser le sentiment de sa vocation mondiale. C'est l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* qui lui fournit le type, dans lequel il devait se mirer avec une inépuisable complaisance, de l'Aryen conquérant et organisateur, énergique et réfléchi, à la fois utilitaire et idéaliste, courageux et persévérant, hardi, brutal même, mais non pas cruel, fier et dominateur, mais non

pas vain, et unissant à un amour instinctif de l'ordre le sens et la pratique de la vraie liberté. C'est l'*Essai* enfin qui lui suggéra l'idée d'investir le peuple germain de ce même rôle de *peuple élu* que réservait à Israël le *Discours sur l'Histoire universelle*. Notons ici, à titre de curiosité, que Gobineau, qui avait conçu sa doctrine dans une vue toute subjective, afin de se consoler de l'obscurité où le confinait son siècle en magnifiant ses ancêtres réels ou supposés, ne louait et n'exaltait l'Aryen-Germain que *dans le passé;* il songeait si peu à attribuer aux Allemands contemporains un privilège de race qu'il les mettait à ce point de vue au-dessous des Français et qu'il leur refusait expressément l'*essence germanique*. Radicalement pessimiste dans ses prévisions d'avenir, il se proposait de démontrer que le sang aryen-germain, seul vraiment noble, seul destiné à réaliser l'ordre social et à exercer l'empire,

> Ce qui n'est pas Germain est créé pour servir,

avait été tellement contaminé par le mélange avec les races jaunes et noires, que l'humanité était promise à une certaine, prochaine et totale déchéance. L'inspiration foncière de la pensée gobinienne est en somme analogue, dans son mouvement et dans ses ressorts, à celle de la pensée rousseauiste : « Le monde est dégénéré sans ressources et sans remède, proclament d'une même voix nos deux mystiques. A l'origine il y eut toutefois un groupe humain doté de *bonté naturelle* (l'homme de la nature primitive pour l'un, le

groupe aryen-germain pour l'autre), groupe auquel je me rattache par une exception à peu près unique au monde et dont je conserve en moi l'excellence ». Mais il est arrivé à Gobineau et à Rousseau la même aventure : le cri solitaire de leur orgueil souffrant a eu des retentissements imprévus dans de larges groupes humains (là le peuple en général, ici la race germanique) qui l'ont adopté pour devise et pour mot d'ordre, mais en le changeant de sens, en le retournant de bout en bout, en l'orientant du passé vers l'avenir, en en faisant le cri de ralliement de leurs énergies combatives et de leurs ambitions conquérantes. Cette utilisation du Gobinisme avait du reste été prévue, dès la publication de l'*Essai*, par plus d'un esprit perspicace, et l'amie bien connue de Liszt, la princesse de Wittgenstein, reprochant à Gobineau d'aboutir, lui l'aryen par excellence, à une sorte de Nirvana bouddhique, lui écrivait avec une rare clairvoyance : « Ah! cher fils des dieux, des héros, d'une vaillante noblesse, il faut vous relever de cette contradiction-là. Il vous serait si facile de l'éviter vous-même comme un jour on y échappera après vous, *en vous empruntant beaucoup de choses et en concluant autrement* ». Les « Sociétés Gobineau » qui pullulent au-delà du Rhin, les innombrables publicistes qui ont entrepris d'adapter la pensée gobinienne aux ambitions germaniques, ont amplement réalisé la prophétie de la princesse de Wittgenstein. L'Evangile de la Race, la conviction que le peuple germain représente dans l'univers l'élément noble, qu'il est destiné à régner sur les autres peuples et à leur ap-

porter les bienfaits de l'organisation et de la kultur, à les élever, avec l'aide de Dieu, à la Civilisation véritable, telle était à la veille de la guerre la foi et la loi des Allemands, et la formidable expérience de la défaite, le témoignage écrasant de la haine et du mépris universels ont bien pu l'amener à revêtir des formes nouvelles, ils n'en ont ni altéré l'orgueilleuse et inhumaine essence, ni atténué la fanatique ardeur. Aujourd'hui comme hier, à l'égard de l'Allemagne impérialiste et mystique, la vigilance la plus stricte est pour la France une question de vie ou de mort

Sans insister autrement, encore une fois, sur un sujet devenu familier à tous les esprits avertis et que nous avons nous-mêmes traité ailleurs, nous voudrions cependant attirer l'attention sur deux points qui ne nous semblent pas, en général, suffisamment mis en lumière.

Dans les multiples examens critiques auxquels a donné lieu, en France, l'idée de race, l'effort principal de la démonstration tend d'ordinaire à établir que, dans l'état de brassage où deux mille ans d'invasions, de migrations et de voyages ont mis l'Europe, cette idée de race ne correspond physiologiquement ou anthropologiquement à rien. La thèse peut être exacte, mais elle est sans force et sans vertu contre les formes subtiles et raffinées que revêt en Allemagne le mysticisme racial. Un Chamberlain par exemple professe ouvertement qu'une race ne saurait se définir, actuellement du moins, par des caractères physiques, mais uniquement ou essentiellement par des caractères psychologiques. Le Germain selon lui ne se recon-

naît pas à la couleur de ses cheveux, au dessein de son visage ou à la structure de son crâne, mais à ses dispositions intellectuelles et morales, au « pli initial de sa pensée », à sa Weltanschauung, à sa conception du monde. Chaque homme au reste porte en soi, à l'état virtuel, une véritable *conscience ethnique* qui, pour peu qu'il la cultive et la développe, le renseignera avec une clarté et une certitude infaillibles sur la valeur de son sang, comme la conscience morale le renseigne sur le mérite de ses actes. De cette voix intérieure le rejeton d'une race pure n'entend jamais que des paroles harmonieuses et réconfortantes, et c'est pourquoi il vit dans un sentiment d'indicible bien-être ; pareil au démon de Socrate, le génie de sa race ne cesse de veiller sur lui ; il le soutient si son pied chancelle, l'avertit s'il risque de se fourvoyer, le porte à des actes sublimes qu'il n'oserait jamais entreprendre de sa propre initiative. Et il est à peine besoin de souligner assurément ce qu'il y a d'arbitraire dans une pareille conception, mais on voit aussi que par son caractère personnel et subjectif elle échappe à la critique, et on pressent quelle source inépuisable elle peut être de confiance, d'enthousiasme et d'énergie.

On comprend aisément aussi comment cette prétendue « conscience ethnique » peut servir de support et d'instrument pour un système intellectuel, moral et religieux à prétentions universalistes. Définie en termes complexes, souples et déformables, elle ne se limite pas aux formes de pensée et de sentiment écloses dans les bornes

étroites d'un territoire national ; elle va chercher au loin dans le temps et dans l'espace tout ce qui lui est analogue ou tout ce qu'elle juge être tel ; elle s'annexe Dante et Shakespeare, Descartes et Voltaire, Homère et Moïse, le Védisme et le Brahmanisme, Jésus-Christ et Saint-Paul ; elle groupe toutes ces grandes figures et toutes ces grandes idées autour d'une tradition spécifiquement germanique qui paraît dès lors en constituer l'âme commune et la vivante unité. Ainsi se forme un syncrétisme confus et brillant, ainsi s'édifie une sorte d'immense Panthéon où se célèbrent des cultes pour toutes les croyances, mais dont toutes les chapelles débouchent dans une chapelle centrale consacrée au génie allemand, à la musique allemande, à la philosophie allemande, au christianisme allemand. Ainsi s'accomplit une insidieuse et efficace besogne de conquête morale, cependant que politiques et militaires préparent les plans et fourbissent les armes de la conquête matérielle. Les armes ont eu raison des armes, la politique de la politique, mais le germanisme spirituel reste à vaincre, et on n'en viendra pas à bout avec des injures ou des déclamations.

CINQUIÈME PARTIE

—

LA FRANCE D'AUJOURD'HUI

SUGGESTIONS ET ANTICIPATIONS

LA FRANCE D'AUJOURD'HUI

SUGGESTIONS ET ANTICIPATIONS

Nous bornerons là ces monographies. Elles étaient nécessaires, mais, si nous avons rempli notre dessein, elles sont suffisantes pour montrer sur des exemples concrets la réalité et le sens des principaux courants psychiques qui circulent à travers l'époque moderne et que M. Seillière groupe un peu arbitrairement sous le nom générique de romantisme, pour dégager aussi leurs secrètes affinités réciproques et pour faire voir comment, indépendants en principe les uns des autres, ils peuvent communiquer et s'associer, en fait, dans des âmes individuelles ou dans des groupes sociaux. Ce que nous voudrions essayer de mesurer en terminant, c'est l'importance sociale ou collective de ces divers courants, c'est leur intensité et leur volume respectifs dans la France d'aujourd'hui ; et, comparant cette France, d'une part avec son propre passé, d'autre part avec le passé et le présent de ses principales concurrentes dans

la lutte vitale, peut-être pourrons-nous de cette mesure et de cette comparaison tirer quelques anticipations assez vraisemblables sur le prochain avenir, quelques suggestions aussi et quelques conseils propres à écarter de cet avenir des périls trop généralement méconnus, en orientant les esprits de bonne volonté dans la voie de l'action utile et féconde.

I

La France d'aujourd'hui ne connaît pas, disons plus exactement la France d'avant la guerre et la victoire ne connaissait pas, dans sa grande masse et dans les hommes qui la représentaient à la direction des affaires publiques, l'impérialisme racial et le mysticisme nationaliste, ni sous leur forme irrationnelle, ce qui était incontestablement un bien, ni même, du moins à un degré suffisant, sous leur forme rationnelle et légitime. Autour d'elle l'Angleterre représentait, avec une constance plusieurs fois séculaire, ressort principal de sa prodigieuse fortune, l'impérialisme rationnel, tandis que l'Allemagne, depuis surtout qu'elle avait échappé au classique génie et à la forte poigne de Bismarck, s'abandonnait à l'entraînement, d'année en année plus vertigineux, de l'impérialisme et du mysticisme irrationnels, qui devait la conduire à la catastrophe.

Il est à peine besoin de souligner que, sous ce point de vue de l'impérialisme, les rapports des trois peuples français, anglais et allemand ont

profondément varié au cours de l'histoire. La constance anglaise elle-même a connu des relâches sous l'action des troubles et des désordres intérieurs ; à la veille même de la guerre de 1914, l'Angleterre était en voie de se rousseauiser grand train, de se détourner de la considération des problèmes nationaux ou « impériaux » vers celle des problèmes sociaux, de s'ouvrir au romantisme, à la féminité et à la chimère. La guerre aura-t-elle eu pour effet de renverser, d'interrompre ou simplement de ralentir ce mouvement ? Nous inclinons, quant à nous, vers la troisième hypothèse, que symboliserait assez exactement l'évolution d'un Wells, mais Kipling, vivante incarnation de l'Angleterre « impériale », garde un vaste public et un immense prestige. L'issue, encore incertaine, de ce duel de Wells et de Kipling décidera du sort de l'Angleterre pour de longues années.

L'impérialisme allemand, sous sa forme moderne et prussienne, est d'assez fraîche date ; il a succédé à une longue période d'impuissance politique, et nous ne pouvons que souhaiter qu'il soit suivi d'une aussi longue période pareille, mais il serait vain et dangereux de se dissimuler qu'il a été rendu possible et efficace par un courageux effort de « réforme intellectuelle et morale » dont les initiateurs, Kant, Fichte et Hegel, Schiller et Goethe, ont su préparer à l'âme de leur patrie, si profondément rousseauisée à leur époque, une solide armature rationnelle, dont le bénéfice lui demeure acquis, de sorte que nous devons nous attendre à voir l'impérialisme allemand reparaître sous des formes nouvelles, probablement sociales,

sans préjudice d'une renaissance toujours possible des formes anciennes, politiques et militaires.

Quant à la France, la politique de ses rois s'est en général inspirée d'un impérialisme très suffisamment rationnel. Mais cette généralité comporte des exceptions éclatantes, si éclatantes même qu'elle en a été recouverte et comme éclipsée. Et par exemple, dans le même chapitre où il nous fait voir en Fénelon l'ancêtre des « pacifistes » ou même des « défaitistes » d'aujourd'hui, M. Seillière ne se retient pas d'indiquer avec une discrète sévérité ce qu'il y eut d'excessif et de véritablement irrationnel dans l'impérialisme de Louis XIV et dans son insatiable amour de la « gloire ». Nous insisterions davantage pour notre part sur cet aspect de la politique Louis quatorzienne, dont nous avons si longtemps et si durement supporté les conséquences. Nous rappellerions avec Fustel de Coulanges que, pour deux provinces qu'elle nous conquit, elle nous fit perdre l'alliance ou l'amitié de la Hollande, de l'Angleterre, de la Suède, de l'Allemagne même (1), et laissa la France ruinée,

(1) Qui, dit Fustel, nous avait toujours aimés jusque-là. (*Questions contemporaines* p. 75). On trouvera dans cet opuscule, d'un courage et d'une loyauté admirables, matière à d'instructives méditations sur le trajet mystérieux des idées à travers les peuples. Lorsque Louis XIV, sans ombre de provocation, jette ses armées en Belgique, il écrit à la Cour d'Espagne : « Notre intention est d'entretenir religieusement la paix, ne voulant pas que la dite paix soit rompue par notre entrée dans les Pays-Bas, etc... » Bethmann-Hollweg n'a pas si bien dit. Lorsque l'intervention de l'Angleterre et de la Hollande oblige la France à traiter et à désarmer, Louvois supprime dans tous les régiments de l'armée la moitié des compagnies, mais double l'effectif des autres. Cet exemple ne sera pas perdu pour la Prusse au lendemain

diminuée d'un quart de ses habitants, entourée d'une défiance et d'une hostilité qui commençaient à peine à s'atténuer lorsque la politique de la Révolution et de l'Empire vint les ranimer pour un nouveau siècle. Mais il est certain que d'un excès nous étions allés à l'excès contraire, et que la France d'hier, adonnée quasi tout entière, politiquement aux luttes des partis, moralement à la recherche individuelle du plaisir sous les noms de passion ou de beauté, avait par trop perdu le sens des ambitions qui conviennent à un grand peuple et qui seules lui permettent, non pas même de s'accroître dans son être, mais seulement d'y persévérer. Car l'impérialisme, lorsqu'il est à la fois mesuré et vraiment collectif, lorsqu'il ne procède pas d'anarchiques ambitions individuelles comme il est trop souvent arrivé des entreprises coloniales de la troisième République, est une passion noble et virile, conseillère de constance et de fermeté, d'énergie et d'ascétisme, c'est-à-dire des vertus en dehors desquelles il n'y a pas pour un peuple de santé, de vigueur et de prospérité durables. Et lorsque les forces qui pendant de longs siècles

d'Iéna. L'héroïque résistance de la Hollande injustement attaquée inspire à Louvois ceci : « Si les Hollandais étaient des homm s, il y a longtemps qu'ils auraient fait la paix, mais ce sont des bêtes qui se laissent conduire par des gens *qui ne pensent qu'à leur intérêt* ». C'est Louvois qui a inventé le principe que le vaincu doit payer le vainqueur, l'envahi enrichir l'envahisseur. Ses ordres pour la conduite de la guerre étaient si cruels que plus d'un officier refusa de les exécuter, et son interprétation des clauses obscures des traités fut constamment d'une mauvaise foi punique. Devant certaines apologies systématiques de l'Ancien Régime, ce sont des souvenirs qu'il est nécessaire de rappeler, quelque déplaisir qu'on en éprouve.

avaient alimenté un puissant impérialisme national se retournent en quelque sorte contre elles-mêmes et se mettent à s'entredévorer, il s'ensuit un état de crise d'autant plus aigu et redoutable que ces forces étaient plus fortes, et le suicide de plus d'un noble peuple n'a pas d'autre secret. C'est en grande partie à leur impérialisme que l'Angleterre et l'Allemagne elle-même ont dû d'échapper aux effets les plus dissolvants du romantisme, et, pour notre part, nous ne souhaitons rien tant que de voir l'impérialisme français reprendre force et vigueur, à une double condition toutefois, c'est d'abord qu'il demeure prudent et sage, et non pas seulement en paroles, c'est qu'il ne s'inspire pas de la ridicule infatuation de ce que nous sommes permis d'appeler ailleurs le narcissime intégral; c'est ensuite qu'il soit précédé, accompagné et suivi d'un sérieux et patient effort de réforme intellectuelle et morale. La France moderne, nous l'avons indiqué déjà, nous allons y insister tout à l'heure, a été et est encore profondément touchée de romantisme sous ses formes féminines, instinctives et affectives ; le mal est curable, certes, et l'événement a montré qu'un très vieux et très noble peuple comme le peuple français, mis en face d'un péril mortel, pouvait trouver en lui des ressources insoupçonnées des autres et de lui-même, mais, qu'on nous entende à demi-mot, si la guerre devait arriver, il était temps qu'elle arrivât. La tâche de réfection et de redressement reste urgente ; elle est immense, et ce n'est pas en nous admirant et en nous « aimant » nous-mêmes, en nous excitant puérilement contre de

prétendues influences étrangères, en faisant obstinément notre *mea culpa* sur la poitrine d'autrui que nous y travaillerons efficacement. C'est par le dedans que nous devons entreprendre de nous réformer, après un rigoureux examen de conscience et, redisons-le, dans la conviction modeste et sérieuse que nos tares et nos faiblesses sont à nous et bien à nous, comme nos forces et nos vertus.

II

La France est la patrie d'origine, la Révolution de 1789 est la source toujours jaillissante du mysticisme démocratique défini, comme il l'est chez M. Seillière, par l'affirmation de la *bonté naturelle*. C'est en France, c'était en France du moins jusqu'à la Révolution russe (1) que ce mysticisme

(1) Une lettre extrêmement curieuse de Gorki, publiée dans l'*Humanité* du 21 février 1920, met admirablement en lumière la parenté *psychologique* profonde des deux révolutions russe et française. A un correspondant qui s'étonne de la férocité inattendue du « bon peuple russe », Gorki répond : c'est la faute des bourgeois si les moujiks sont devenus des bêtes de proie. « Ce sont, dit-il textuellement, des êtres *bons et sensibles par nature*, mais *vous les avez rendus méchants* ». C'est la pure thèse rousseauïste. La preuve qu'en donne Gorki n'est pas moins significative : « A Kiev, dit-il, le bon peuple russe a jeté par la fenêtre de sa maison Brodsky, un grand industriel connu. De même la gouvernante fut précipitée dans la rue. *Mais un petit canari qui se trouvait dans la cage fut épargné.* Méditez donc cette action. Le petit canari a éveillé une sorte de pitié tandis que l'homme était jeté par la fenêtre. Il y avait donc place pour la pitié dans le cœur des révoltés, mais cette pitié n'était pas pour l'homme, qui ne l'avait pas méritée... Maintenant que le tsarisme et le capitalisme ont amené le pays à la révolution, toutes les forces

manifestait la plus grande virulence, déployait le plus pleinement ses effets : exaltation sans frein ni mesure de la liberté-principe, confiance insensée dans l'élection pour désigner les détenteurs de l'autorité, voire de la compétence, relâchement de la justice répressive, sophisme perpétuellement sous-entendu que la démocratie, *supposant* la vertu, doit nécessairement l'impliquer, la favoriser, la susciter (ce qui est à peu près exactement le contraire de la vérité). Les apologistes de la démocratie ont coutume d'invoquer l'antériorité et l'autorité de la démocratie américaine, inaugurée par les Pélerins du May-Flower, consacrée par la Déclaration des Droits de 1774, mais l'assimilation est boiteuse, et des différences profondes séparent les démocraties du type américain et du type français. Les Pélerins du May-Flower

obscures du peuple se sont déchaînées, tout ce qui a été réprimé pendant des siècles a fait explosion, et la vengeance éclate de toutes parts. Il y a cependant dans le pays une autre force, une force lumineuse, animée d'une grande pensée, inspirée par le *rêve éblouissant d'un royaume de justice, de liberté, de beauté* ». Les hommes naturellement bons et sensibles, rêvant, éblouis, d'un royaume de justice, et, cependant, s'abandonnant à toutes les fureurs et à toutes les cruautés de leur affectivité déchaînée, tel est le ressort psychologique commun aux deux révolutions russe et française. La différence entre elles, c'est que la Révolution française, survenue dans un temps où le peuple n'existait que dans la conscience de la bourgeoisie, s'est arrêtée au stade politique et n'a pas atteint le stade social, en dépit des tentatives, rapidement et en somme aisément réprimées, du Babouvisme, de la Révolution de 1848 et de la Commune de 1871, pour ne rien dire de celle du 1er mai 1920. L'intérêt de la Révolution russe, c'est de nous montrer la révolution politique et la révolution sociale s'enchaînant immédiatement l'une à l'autre, Kerenski faisant place à Lenine, comme si Robespierre eût fait place à Babeuf et non à Bonaparte.

étaient des puritains, imbus de la psychologie ultra-pessimiste du péché originel, chacun d'eux d'ailleurs parfaitement convaincu d'être l'objet d'une vocation divine et de compter un jour au petit nombre des élus. C'est dans ce moule psychologique, spécifiquement chrétien et protestant, qu'a été coulée la démocratie, il serait plus exact de dire l'*aristodémocratie* américaine (nous n'employons pas tout à fait les expressions de M. Seillière, mais en traduisant sa pensée dans notre langage, nous croyons lui demeurer substantiellement fidèle); et sans doute, depuis la fondation de Rome par une troupe d'aventuriers et la naissance et le développement de la politique romaine, n'y a-t-il rien de plus surprenant que la fondation de la République des Etats-Unis par une poignée de puritains ; et le monde n'a pas fini d'être émerveillé par la puissance et la conquérante vitalité du levain religieux et moral dont ils avaient emporté le dépôt et qui, recouvert de génération en génération par le flot hétérogène et chaotique d'une immigration formidable, n'a cessé de faire lever cette lourde pâte, de lui communiquer son rythme et de l'organiser selon ses lois. Mais on ne peut tirer de ce phénomène singulier aucun argument ni pour, ni peut-être d'ailleurs contre la démocratie à la française. C'est par de tout autres voies et selon de tout autres principes que celle-ci a acquis chez nous une certaine rationalité et une stabilité relative. C'est parce que la Révolution française, comme nous le disons ci-contre, s'est arrêtée au stade *politique* et n'a pas atteint le stade social, qu'elle a pu con-

server un certain caractère oligarchique, défini par la prédominance de la bourgeoisie et de la finance. Et c'est parce que la France est le pays du monde où la bourgeoisie petite ou grande est la plus nombreuse et la plus éclairée qu'elle est peut-être aujourd'hui le plus capable de résister à toute tentative de révolution sociale. A ce point de vue, l'enrichissement récent de la classe paysanne est un événement de grande importance et qui, convenablement utilisé, peut être extrêmement bienfaisant.

Mais, *socialement* plus solide et plus *rustique*, au propre et au figuré, que les démocraties anglo-saxonnes, la démocratie française leur est nettement inférieure par son idéologie politique, pour ne rien dire encore de son idéologie morale. Le sens de l'intérêt collectif, de la discipline, de l'obéissance est peu développé chez elle. Qui donc a dit, et bien dit, qu'une monarchie pouvait être populaire, mais qu'une république devait être bourgeoise? Nous dirons, dans la même direction de pensée, qu'une monarchie peut être libérale, mais qu'une république doit être autoritaire.

Il est vrai, l'idée d'autorité semble bénéficier en France, depuis quelques années, d'un retour de faveur. Le principal théoricien d'une école à qui nous n'avons pas épargné les critiques, M. Charles Maurras, a rendu au pays ce service inestimable de restaurer à la fois dans sa plénitude et de circonscrire dans ses bornes légitimes l'idée de l'Etat, et l'accueil qui a été fait par l'opinion au message par lequel l'actuel Président de la République posait les conditions de sa candidature a clairement

manifesté que le traditionnel préjugé républicain contre le « pouvoir personnel » avait bien perdu de sa rigueur. D'autre part la démocratie française, après avoir entretenu avec Rome de longues hostilités, incline visiblement à une réconciliation qui pourrait bien conduire à une alliance. M. Ernest Seillière appelle cette alliance de tous ses vœux et nous-même, dans un essai qui a eu l'heureuse fortune d'éveiller de nombreux et sympathiques échos, nous avons essayé d'indiquer sur quelles bases et dans quelles limites elle nous paraissait possible et désirable. Il est certain que la tradition catholique recèle d'incomparables trésors de sagesse, que notre démocratie aurait le plus pressant intérêt à utiliser. Le double écueil qu'il faut toujours redouter dans notre pays, c'est d'une part le Césarisme, la démocratie casquée et bottée, qui n'est pas un bon régime parce que, comme l'a dit justement un des théoriciens de l'Action française, il réunit la plupart des inconvénients de la monarchie et la plupart de ceux de la démocratie, sans réunir dans la même mesure leurs avantages; c'est d'autre part le Cléricalisme, l'usurpation du spirituel sur le temporel, l'utilisation du catholicisme en vue de fins politiques, grande tentation pour le clergé dans un pays demeuré aussi chrétien que le nôtre. Plus sensible à ce second péril qu'au premier, M. Seillière souhaite autant que nous qu'il soit épargné à la France, car s'il estime, avec raison selon nous, que le catholicisme *rationnel* (1), — et même, indi-

(1) Redisons ici une fois de plus que rationnel, dans le lan-

que-t-il discrètement, *poussé davantage dans le sens rationnel au besoin* — pourrait être un précieux instrument de préparation à la *liberté* par la culture de la *conscience*, il a le sens le plus vif des déformations et des abus auxquels peut prêter, soit la mystique du catholicisme, soit sa discipline, et c'est dans le sens de l'*américanisme* (1) qu'il inclinerait à chercher à la liberté politique française les cadres religieux qui lui ont si cruellement fait jusqu'ici défaut. Rome se prêterait-elle à une négociation engagée dans cet esprit ? Le clergé français, hier encore si passionnément gallican, s'y montrerait-il favorable ? C'est affaire aux autorités politiques et religieuses de l'examiner. Ce qui nous paraît certain, c'est que si le catholicisme et la démocratie française pouvaient s'emprunter, non pas, comme ils l'ont fait plus d'une fois, ce qu'ils ont respectivement de pire, mais ce qu'ils ont de meilleur, s'ils pouvaient pratiquer l'un sur l'autre, dans des conditions savamment préparées et selon une technique appropriée, une sorte de réciproque transfusion du meilleur de leur sang, l'unité française, dont nous n'avons étreint, sous le nom

gage de M. Seillière, signifie viril et expérimental. Le catholicisme rationnel selon lui, c'est celui des Bossuet et des Bourdaloue ; il l'oppose à la fois au pseudo-rationalisme « laïque », doctrine incomplète et chimérique de la nature humaine, et au catholicisme romantique, féminisé et chimérique lui aussi, qui a été l'hérésie parfois ouverte, plus souvent sournoise et masquée, du XIXe siècle (le catholicisme d'un Lamennais par exemple).

(1) Qu'il rapproche très justement du gallicanisme au point de vue disciplinaire, de même qu'au point de vue moral il voit avec raison dans le Jansénisme la forme virile et rationnelle par excellence du mysticisme catholique.

d'union sacrée, que le fantôme vénérable, pourrait sortir enfin du domaine des souhaits ou des songes pour entrer dans celui des patientes et progressives réalisations. Ajoutons que si une telle alliance était possible, il ne serait plus nécessaire d'envisager une réforme profonde, moins encore, avec quelques-uns des esprits les plus généreux d'aujourd'hui, une subversion totale de nos institutions. M. Ernest Seillière cite quelque part avec une évidente sympathie cette déclaration d'un évêque américain, Monseigneur Keane, au Parlement des religions tenu à Chicago en 1893 : « Quand les hommes ont foi en Dieu et en la science, le Gouvernement de la majorité est, après tout, le plus juste et le plus sage ». Nous nous référerions plus volontiers quant à nous à une parole du Président Wilson dont nous avons été vivement frappé. Interrogé sur la Constitution américaine, le Président Wilson se plaisait un jour à en souligner les défauts, mais se défendait en même temps d'en souhaiter la revision, et comme on lui demandait la raison de cette contradiction apparente : « C'est que, répondait-il, si la Constitution américaine n'est pas fameuse, les Américains sont gens à faire marcher n'importe quelle Constitution ». Virile parole, et qui nous transporte dans une salubre et énergétique atmosphère. Certes c'est un grand tort de traiter légèrement le problème des institutions, mais c'est un plus grand tort d'en faire tout dépendre. Il est bien vrai que les institutions peuvent corrompre les hommes, mais il n'est pas moins vrai que les hommes corrompent souvent les institutions, — et parfois

aussi, sans en changer la lettre, savent les redresser et les améliorer. C'est en ce sens et dans ces limites qu'il est permis de parler avec M. Seillière de *démocratie rationnelle* et d'espérer comme lui que, sur certaines terres privilégiées, le Gouvernement des majorités, la désignation des autorités par voie élective, la liberté mise à la base de la vie sociale pourront s'accommoder tant bien que mal, et peut-être de mieux en mieux, des lois de la nature et des règles de la sagesse (1).

(1) Démocrate, dans le sens et sous les réserves que nous venons d'indiquer, et protestant d'origine, qu'on nous permette de placer ici une remarque touchant l'attitude politique du protestantisme français contemporain. Nous estimons que nos coreligionnaires, dans leur ensemble, ont commis plus qu'une imprudence en répondant sans restriction d'aucune sorte aux avances dont ils ont été l'objet de la part des fondateurs de la Troisième République et en paraissant considérer comme un triomphe personnel l'avènement d'une démocratie de type rousseauiste, optimiste et égalitaire. Nous estimons que certains d'entre eux, arrivés aux premiers rôles de la politique, ont commis plus qu'une faute en couvrant de leur autorité intellectuelle et morale les chimères, les violences et les excès du pseudo-rationalisme jacobin, notamment en matière d'éducation. Si la France, à l'époque de la Réforme, fût devenue en totalité ou en majorité protestante, elle eût évolué vers une forme de démocratie différente de celle que nous voyons se réaliser sous nos yeux, vers ce que nous avons appelé une aristodémocratie. Le protestantisme en France étant demeuré une minorité, il eût encore suffi, à notre avis, que Louis XIV évitât l'insigne folie de la révocation de l'Edit de Nantes pour que la révolution rousseauiste fût épargnée à la Monarchie. Mais ceci nous entraînerait à de trop longs développements. Contentons-nous d'indiquer que le protestantisme français contemporain eût du, selon nous, se resserrer sur lui-même au lieu de se diluer et de se perdre dans la nation sans profit pour lui ni pour personne, et, appuyé sur ses traditions propres, ayant sur les divers problèmes de la vie nationale ses vues et ses solutions propres, se constituer une idéologie

III

Le mysticisme social a essayé, nous l'avons dit, à diverses reprises, avec le Babouvisme, avec la Révolution de Février, avec la Commune, avec certaines grèves dont le souvenir est présent à tous les esprits, de se greffer sur le mysticisme démocratique, et d'autre part il a eu en France quelques-uns de ses plus influents théoriciens, dont Fourier et Proudhon, que nous avons étudiés, peuvent être considérés comme les chefs de file. Il est vrai, depuis la guerre de 1870, tant à cause du prestige général dont la victoire avait revêtu toutes choses allemandes qu'à cause du prestige spécial que conférait au marxisme son aspect systématique, son appareil technique et scientifique, le socialisme français semblait, en France même, avoir cédé le pas au socialisme germain, et c'était de Berlin que toutes les fractions de l'Internationale prolétarienne recevaient leurs directions et leurs mots d'ordre. Cependant cette souveraineté socialiste du marxisme était, en divers sens, plus apparente que réelle. D'abord, une des affirmations cardinales de la doctrine, savoir que les prolétaires n'ont pas de patrie, devait voler en éclats au contact des faits, et l'épreuve de la guerre allait montrer tous les prolétariats, à d'infimes exceptions près, étroitement serrés autour

politique indépendante qui lui eût permis de déterminer très exactement dans chaque cas les limites de son concours et les directives de son action.

du drapeau national. La conscience nationale a partout plus ou moins complètement dominé et absorbé la conscience de classe. D'autre part, dès avant la guerre, on avait vu s'esquisser en France, en dépit des marques extérieures de respect qui continuaient d'être officiellement prodiguées au marxisme, une réaction très nette contre sa despotique influence et un retour caractérisé aux sources proprement françaises du socialisme, à Proudhon notamment, dont nous avons dit combien la doctrine, sous certains au moins de ses aspects, était animée d'un sain et vigoureux réalisme. Ce mouvement s'est fortement accentué depuis la guerre, et un des théoriciens du parti socialiste pouvait écrire récemment que Proudhon avait décidément vaincu Marx. Enfin Fourier, nous l'avons indiqué déjà, conserve parmi la masse des socialistes français des sympathies ou des complaisances plus ou moins avouées, mais fort vives, et l'utopie phalanstérienne, cet idéal d'une petite société où l'on travaille peu et où cependant l'on produit beaucoup, où l'on vit bien et où l'on fait l'amour à volonté, continue d'enchanter des imaginations naturellement peu austères. Tout cela forme, il faut l'avouer, un ensemble assez incohérent, qu'on s'explique d'ailleurs sans peine pour peu qu'on confronte le mysticisme socialiste avec les conditions générales de la vie française.

Il y a longtemps que M. Charles Maurras avait noté, avec son habituelle vivacité d'expression, que dans un pays comme la France, pays de petite ou de moyenne propriété, de clair bon sens et d'initiative individuelle, la naissance et le dé-

veloppement d'une doctrine et d'un parti socialistes étaient proprement un scandale. M. Seillière n'est pas très loin de partager ce sentiment. Certes, plus familier que M. Charles Maurras avec les régions obscures et les formes subconscientes de la vie individuelle et collective, il comprend mieux que lui la genèse du mysticisme social et, scrutateur attentif et sympathique des forces qui montent, il ne méconnaît pas comme lui l'importance et l'utilité de ce mysticisme pour assister les déshérités de la vie dans leur effort vers la puissance. Mais il estime qu'un peu partout, et en France plus qu'ailleurs, le prolétaire n'est après tout qu'un très petit bourgeois, ou si l'on veut un candidat à la bourgeoisie, et d'autre part, partisan convaincu d'une sociologie constructive et progressive, il voit dans un certain syndicalisme, prudemment incorporé à l'économie capitaliste, la voie moyenne qui permettra à la société de demain d'éviter à la fois la tyrannie collectiviste et les désordres de l'anarchie. Nous ne croyons pas méconnaître à notre tour ce qu'il y a de vérité et de sagesse dans cette façon de voir, et cependant nous ne saurions complètement nous en satisfaire. Bourgeois et grand bourgeois, fils de grands bourgeois, M. Seillière incline naturellement à identifier la notion de bourgeois et l'idée générale de l'homme ; or, sans attribuer une valeur absolue aux distinctions de classe, nous n'en considérons pas moins que la notion de bourgeois, si elle participe largement, cela va sans dire, de la notion générale de l'homme, ne lui est pas cependant coextensive ; elle correspond à une *espèce*

sociale, fort différente de l'*espèce peuple* ou *prolétaire*, et tous les passages de l'une de ces espèces à l'autre, si fréquents dans notre société démocratique, ne sauraient rien changer au fait que ces espèces existent, et soutiennent entre elles des rapports déterminés de ressemblance et de différence, de sympathie et d'hostilité, variables d'ailleurs suivant les lieux, les temps et les circonstances. D'autre part, M. Seillière se trouve trop à l'aise ou, si on nous permet l'expression, trop à son aise dans la présente économie capitaliste pour apporter une extrême âpreté à en découvrir et à en dénoncer les tares. Tout au plus, dans son étude sur Marx, esquisse-t-il la distinction capitale de la plus-value de progrès et de la plus-value d'exploitation, distinction qui pourrait le mener loin s'il se lai sait conduire par elle, au lieu de lui fausser discrètement compagnie au premier tournant. Mais nous, qui n'avons pas pour la société capitaliste les mêmes raisons d'indulgence, nous dirons tout simplement, comme il nous paraît, qu'une société qui, reposant sur le *nombre* et sur l'*opinion* et disposant des immenses ressources dont nos dépenses de guerre ont permis de se faire une idée, n'a trouvé le moyen d'intégrer ni le prolétariat qui est le nombre, ni l'intelligence qui crée l'opinion, une société qui, en présence de la plus effroyable catastrophe qui ait jamais désolé le monde et du plus prodigieux déploiement d'héroïsme qui l'ait jamais illuminé, n'a su pour toute réaction qu'accuser ses vices et mettre en relief son inhumanité profonde, cette société-là est jugée ; elle est stupide, et ses jours

sont comptés, soit qu'elle doive faire place d'ailleurs à une société plus juste et meilleure, ou bien à une autre plus absurde et plus cruelle encore. La France est le pays le moins prolétarisé du monde, c'est entendu ; elle jouit grâce à sa victoire, grâce à sa paysannerie, grâce à sa petite bourgeoisie, d'une stabilité sociale que le monde lui envie à juste titre. Raison de plus pour résoudre sans tarder, sinon dans la concorde, du moins avec le minimum de contrainte, le problème de l'intégration du prolétariat, mais c'est se bercer d'une grande illusion que de croire que ce problème peut recevoir une solution opérante et efficace sans que le capitalisme consente de gré ou de force des concessions très substantielles.

Quels sont cependant, à l'heure actuelle, les titres et les mérites *réels* de notre prolétariat pour réclamer à son profit une réforme sociale étendue et profonde ? L'exemple de la Russie bolcheviste est là pour montrer le danger d'une révolution prématurée, mais un fait ou un ensemble de faits, d'ailleurs mal connus, peuvent toujours se discuter, et il sera toujours possible d'invoquer pour expliquer la misère et la famine, la paresse et le désordre, des causes accidentelles et extrinsèques, telles que le blocus ou la trahison. D'autre part il ne manque pas d'exaltés dans les masses ouvrières, d'extrémistes comme on dit, tout prêts à se contenter du brouet noir pourvu que le brouet noir soit pour tout le monde. Enfin, il faut toujours compter avec l'ambition des politiciens et avec l'avidité des financiers. Il n'en est que plus remarquable que la classe ouvrière française dans

sa majorité se soit montrée aussi accessible aux suggestions de patience et de prudence qui lui sont venues récemment de ses chefs. Et sans doute il faut faire dans ces suggestions la part de la politique et d'un sens exercé de l'opportunité autant et plus que celle de la sagesse ou du civisme : les chefs socialistes se sont parfaitement rendu compte qu'à l'heure actuelle toute tentative de révolution prolétarienne en France aurait contre elle les forces de l'Etat et l'hostilité de l'opinion, et courrait par suite à un prompt désastre. Et sans doute aussi il faut voir, pour une grande part au moins, dans le vocabulaire *rationnel* et *national* récemment adopté par les dirigeants de la C. G. T. (organisation *rationnelle* de la production, *nationalisation* des réseaux, etc...) un effet de la mode, de l'opportunisme encore et de cette simulation à demi-consciente que nous avons relevée à plusieurs reprises chez les révolutionnaires modernes et qui consiste à couvrir du nom respecté de la raison, du nom sacré de la patrie, les erreurs ou les chimères les plus antisociales ou les plus anti-nationales. Mais ces réserves faites, il n'est que juste d'ajouter que plus d'un signe révèle dans la classe ouvrière française un progrès très marqué de la conscience et de la réflexion, un sens tout nouveau de la nécessité et du bienfait de la patrie, un désir passionné d'acquérir les capacités techniques et scientifiques indispensables à la conduite de l'organisme prodigieusement compliqué de notre civilisation industrielle. Il semble donc que s'il était possible de *gagner du temps*, si une politique à la fois

ferme et généreuse de l'Etat et des classes possédantes s'attachait à favoriser dans la classe ouvrière le développement de ces dispositions véritablement rationnelles, la France pourrait faire l'économie d'une révolution sociale par l'intégration du prolétariat manuel et intellectuel dans les cadres de sa vie « bourgeoise » ; elle serait en tout cas, redisons-le, bien imprudente et bien coupable de ne pas essayer d'utiliser dans ce sens la situation privilégiée que lui créent à l'heure actuelle sa structure sociale, les richesses intellectuelles et morales qui résident dans sa race, les vastes possibilités que lui ouvre la victoire (1).

Un gros point noir toutefois sur l'avenir du prolétariat : le caractère à la fois indigent et chimérique de son idéologie morale. « Il ne faut pas se le

(1) Par analogie avec l'évolution de la démocratie politique, on pourrait schématiser ce développement progressif et rationnel de la démocratie sociale dans la substitution à l'*absolutisme économique*, encore en vigueur en pays capitalistes et bourgeois, d'une phase *constitutionnelle*, puis d'une phase *parlementaire* au cours desquelles le prolétariat pourrait faire son éducation par un exercice gradué de la liberté et de la responsabilité économiques. La Révolution russe a voulu passer sans intermédiaire de l'*autocratie* à la *démocratie économique directe*, d'où, par une réaction inévitable l'établissement d'une dictature ou d'un césarisme illimité. L'Allemagne, après des oscillations et des tâtonnements dont le détail est du plus haut intérêt, semble s'orienter vers une sorte de *régime constitutionnel* de l'industrie. L'Italie paraît vouloir franchir sans s'y arrêter cette première phase et passer directement au *régime parlementaire ;* une tendance très nette dans le même sens se manifeste également en Grande-Bretagne. Ces divers mouvements doivent être suivis avec la plus sérieuse attention, et il serait de toute utilité que des observateurs compétents et désintéressés fussent mis à même d'en dégager et d'en confronter au fur et à mesure les leçons.

dissimuler, écrivait hier un des théoriciens les plus courageux du mouvement socialiste, M. Edouard Berth, ce qui a été jusqu'ici dans le socialisme *faible jusqu'à la nullité*, c'est la morale. » Et il ajoutait : « Le socialisme a-t-il jamais eu d'autre philosophie qu'une philosophie de la jouissance? » Nous ne sommes pas de ceux qui, sous le poids d'une telle constatation, prétendent accabler le prolétariat : il a respiré, selon ses capacités, l'atmosphère morale de son époque, et il a subi en outre l'empreinte des conditions de vie que lui faisait une Economie sans âme. Mais sa situation matérielle s'est aujourd'hui grandement améliorée. Il a conquis ou il est à la veille de conquérir ses libertés, sa dignité et son droit ; il n'est que temps pour lui aussi d'entreprendre sa réforme intellectuelle et morale. Une philosophie de la jouissance, tant qu'elle est celle d'une classe asservie et dirigée, ne nuit guère qu'à cette classe elle-même ; si elle s'empare du cœur et du cerveau de la vie sociale, elle conduit tout droit et très vite à la subversion et à la mort.

IV

C'est sous la forme du mysticisme passionnel que le romantisme a poussé dans le sol français ses plus profondes, ses plus vénéneuses racines. Certes, notre moderne littérature compte plus d'une belle œuvre parfaitement saine, et une veine de très authentique réalisme n'a cessé de courir notamment tout le long de notre abondante produc-

tion romanesque. Il n'en est pas moins clair que, dans sa tradition la plus constante et la plus applaudie, celle-ci constitue une apologie, de génération en génération plus hardie et moins déguisée, de la passion, du sentiment, de l'instinct asocial ou anti-social, sous la très suspecte caution de ce Dieu ou de cette Nature dont nous avons souligné avec insistance le caractère tout affectif et irrationnel. Et la complaisance croissante de l'opinion, voire de la magistrature française contemporaine, pour l'adultère et pour le crime passionnel en dit long, à un regard tant soit peu averti, sur la démoralisation et, si nous osons nous exprimer ainsi, sur la dérationalisation de la conscience publique.

Sous ce double point de vue de la littérature et des mœurs, les pays anglo-saxons et germaniques ont été beaucoup moins gravement atteints que nous. Nous avons évoqué tout à l'heure le soulèvement de l'opinion britannique contre Lord Byron. Jusqu'à une époque toute récente, la littérature romanesque de l'Angleterre a fait à la passion une part aussi restreinte qu'elle est, chez nous, démesurée, et c'est Thomas Hardy qui le premier osa, au grand scandale de ses compatriotes, plaider ouvertement pour les fatalités de l'instinct et les faiblesses du cœur. Thomas Hardy a eu des disciples et l'opinion anglaise s'est quelque peu relâchée de son rigorisme, mais dans son ensemble le roman anglais moderne demeure une admirable école de vie sociale, et dans son ensemble aussi la conscience publique anglaise n'a pas été entamée par le romantisme moral : on sait que ni l'adul-

tère, ni le crime passionnel ne trouvent encore auprès d'elle aucune indulgence. En Allemagne d'autre part l'inspiration rousseauiste, accueillie avec enthousiasme, fut de très bonne heure élaborée, *rationalisée* par les Kant, les Fichte et les Gœthe, et un Herder n'appliquera qu'à la poésie et à l'art cette interprétation par le spontané, le naturel et l'instinctif que le rousseauisme français applique à la conscience et à la morale : erreur encore assurément, mais erreur moins complète et grosse de moins de périls sociaux. De Kant et de Fichte devait naître, avec Schiller pour chef de file, une littérature exaltant la beauté morale du sacrifice, et le romantisme allemand, aussi engoué du Moyen-Age que le romantisme français, y prendra pour objet de ses admirations, non pas le truand ou le bandit, ni même le chevalier errant, mais les grandes institutions d'ordre et de discipline, telles que la Féodalité et l'Eglise. Enfin l'inspiration patriotique et le mysticisme racial viendront faire contrepoids, heureusement jusqu'à une certaine époque, aux mensonges et aux chimères du mysticisme social et du mysticisme passionnel. Par une destinée inverse de la nôtre, c'est du côté du mysticisme racial que l'équilibre devait être rompu en Allemagne, et tandis que nous nous développions principalement en sensibilité, en affectivité, en *féminité*, la Germanie, dans son culte exclusif pour la passion mâle par excellence, l'ambition, passait graduellement de la virilité à la brutalité et de la brutalité à la sauvagerie. *L'ubris* germanique a été punie par la *Némésis*, mais prenons garde de ne pas interpréter à contre-sens la leçon de la défaite

allemande. Tout victorieux que nous soyons (de quelle façon d'ailleurs, avec l'assistance de l'univers, et à quel prix tout de même) le mysticisme passionnel, s'il continue à progresser parmi nous [1], fait peser sur notre avenir une très redoutable menace. Par l'atmosphère d'indulgence et de complicité dont il entoure l'adultère, le divorce, la revendication de la pleine liberté sexuelle, il porte des atteintes d'année en année plus efficaces à l'antique institution conjugale, base de la famille européenne ou chrétienne, ce chef-d'œuvre d'invention sociale qui, en assurant dans les meilleures conditions possibles la procréation et l'éducation des enfants, avait si puissamment contribué à asseoir la domination de notre race sur le globe. A mesure qu'il se « démocratise », il favorise la pornographie, la luxure et le néo-malthusianisme, carrières où nous sommes malheureusement sans rivaux, sinon sans émules ; il est responsable pour une grande part de ce phénomène entre tous déplorable, et dont nous avons le triste privilège : la dépopulation. Et il a si complètement perverti l'esprit public que la plupart de ceux qui aperçoivent le mal et qui le déplorent en méconnaissent plus ou moins complètement la nature et préconisent des remèdes qui ne pourraient que l'aggraver. C'est ainsi qu'on a pu voir récemment des

(1) Le four récent de l'*Enfant Maître*, apologie du ménage à quatre, tient-il à une réaction de la conscience publique ou à la maladresse de l'auteur ? C'est ce qu'un avenir prochain montrera. En tout cas un ouvrage de ce genre peut être pris pour modèle de cette fausse hardiesse qui ne tend qu'à aggraver le désordre en l'érigeant en principe sous prétexte de « loyauté ».

journaux et même des revues graves réclamer des enfants à cor et à cri, comme on réclamait des canons pendant la guerre, et d'une même haleine revendiquer le droit à l'amour, la complète liberté passionnelle, n'oubliant que deux choses, à la vérité capitales, c'est d'abord que plus on fait l'amour et moins on fait d'enfants, et ensuite que ce n'est pas d'enfants que le pays a besoin, mais d'hommes, et que le seul atelier où se fabriquent des hommes avec une efficacité éprouvée, c'est la famille traditionnelle, monogamique et indissoluble. Pour nous en tenir au domaine proprement littéraire, il est trop certain que notre roman et notre théâtre, presque tout entiers orientés vers la conquête et la séduction de la femme, méritent plus qu'à moitié la détestable réputation que l'étranger leur a faite. A propos d'un personnage de M. Georges de Porto-Riche, cet adolescent précoce dont toute l'ambition consiste, au matin de sa vie, à devenir un « amant », un observateur perspicace de la mentalité anglo-saxonne, M. André Chevrillon, nous avertissait il y a quelques années qu'à des yeux britanniques un pareil type d'homme restait une énigme psychologique insoluble, un véritable monstre moral. Nous méditions, non sans mélancolie, ce sévère avertissement un soir que nous assistions par hasard, au Théâtre français, à une représentation d'*Amoureuse*. Le talent de M. de Porto-Riche n'est pas en question, mais quant au fond, voir une élégante chambrée de dames bien pensantes et de jeunes filles bien élevées avaler sans sourciller cette affreuse mixture de chiennerie et de névrose, c'est un spectacle ! On peut

mettre en fait, je crois, qu'aucun autre peuple que le peuple français n'eût eu le bon sens foncier, l'équilibre et l'ironie nécessaires pour résister à une telle littérature. Et on peut admettre également que l'accoutumance à des doses de plus en plus élevées de mysticisme passionnel nous a immunisés dans un large mesure, au point même que nous ne saurions sans péril être brusquement privés des poisons qui nous sont chers. Mais nous ne saurions non plus être maintenus indéfiniment, sans un péril autrement grave, au régime de Mithridate. Pour des thérapeutes clairvoyants, patients et fermes, c'est une belle cure de désintoxication que propose la sensibilité française.

V

Au point de vue moral et social, le mysticisme esthétique a le plus souvent conjugué ses effets avec ceux du mysticisme passionnel. Chantre privilégié de l'amour, l'artiste est le recours tout désigné de la sophistique du cœur en quête des arguments de l'éloquence et des séductions de la poésie. Et l'on voit quotidiennement se réclamer du divin prestige de la beauté des exhibitions qui relèvent au vrai de l'obscénité toute pure. Mais par deux voies au moins le mysticisme esthétique a exercé des ravages indépendants et particuliers D'abord, le fait seul d'être un artiste, un interprète du Dieu-Beauté, a paru conférer comme une onction spéciale, un droit éminent à la joie et au bonheur, affranchi des conventions

et des restrictions qui conviennent au commun des hommes. Sur cette base étroite et fragile s'est édifiée toute une morale du talent ou du génie qui, dans un pays aussi abondant que la France en promesses de talent ou de génie, devait aboutir et a abouti en fait à d'innombrables déclassements, précédés et suivis de grands et douloureux désordres. D'autre part, dans la création artistique elle-même, le mysticisme esthétique, s'il a pu bien souvent, comme nous l'avons vu chez un Flaubert, être contenu dans de justes bornes et se plier à l'ordre, à la proportion et à la mesure, bien souvent aussi s'est traduit par une liberté sans frein et par un sauvage arbitraire. Pendant une certaine période, un ordre apparent et superficiel a pu être sauvegardé, du fait de la quantité de logique et de raison incorporée dans la langue française (la seule, disait Rivarol, qui ait une probité attachée à son génie) et faire illusion aux esprits insuffisamment avertis, la raison servant d'enveloppe à la folie, la logique à l'incohérence. Mais enfin le désordre s'est propagé du fond jusqu'à la forme, et la langue française elle-même a subi les caprices et les violences d'un individualisme affranchi de toute règle et de toute loi. Du symbolisme au dadaïsme, toute une série de tentatives de plus en plus proches de l'absurde jalonnent cette « évolution » de l'art français contemporain. Et sans doute ce courant n'est pas le seul, ni peut-être le principal, mais qu'il soit puissant et continu, et qu'il se rattache historiquement et logiquement au grand courant romantique, c'est ce que notre analyse a mis, nous sem-

ble-t-il, hors de conteste, — et c'est un inquiétant symptôme de plus au dossier de notre diagnostic.

VI

Et cependant sera-ce sur ce tableau, en vérité assez sombre, et sur les prévisions pessimistes qu'il autoriserait que nous conclurons notre enquête ? Non point, pas plus que M. Seillière lui-même, quoique pas tout à fait pour les mêmes motifs que lui. Pessimiste en psychologie, M. Seillière est volontiers, nous allions dire volontairement, optimiste en morale. Il l'est pour des raisons théoriques, parce qu'il est persuadé que toute conviction mystique est un principe de force et un gage de succès (ce qui n'est peut-être pas exact pour *toutes* les convictions mystiques, et ce qui est certainement inexact pour beaucoup de convictions purement affectives), parce qu'il croit à l'avenir de l'effort patient et continu au contact de l'expérience, parce que, pour traduire cette croyance en termes de métaphysique ou de mystique, il adhère pour son propre compte à un certain mysticisme de la raison ; il est encore optimiste pour une raison pratique, parce qu'il estime que l'affirmation de la confiance est un des meilleurs adjuvants de la réussite. Mais ni son pessimisme psychologique n'est toujours parfaitement cohérent avec son optimisme moral, ni son optimisme théorique avec son optimisme pratique. Et le concept, toujours le même, de *rationalisation* grâce auquel il passe du premier

au second ne s'applique ni à tous les cas, ni toujours à la totalité de chaque cas, tandis que le mouvement de pensée par lequel il passe du second au troisième revêt parfois l'apparence d'une détermination un peu arbitraire. A la clarté de ces observations on s'expliquera la contradiction en partie apparente et en partie réelle par laquelle M. Seillière, après avoir émis sur la plupart des formes de la pensée et de la sensibilité modernes des appréciations fort sévères, n'en considère pas moins le romantisme dans son ensemble comme une *crise de croissance*, appelée à se solder en définitive par un bénéfice esthétique, intellectuel et moral.

Que le Romantisme soit, en un sens, une crise de croissance, ainsi que l'avaient été précédemment la Renaissance et la Réforme, c'est ce qui nous paraît évident comme à M. Seillière. Lorsqu'on arrive vers la fin du XVIIIe siècle, il semble que de toutes parts se lèvent d'invisibles écluses à travers lesquelles se précipitent des torrents de vie. C'est en tant qu'elle nie ou méconnaît ce fait capital que la critique maurrassienne du romantisme nous paraît fausse et rétrograde. Mais cet accroissement de la vie en *volume* et en *intensité*, cette apparition de sentiments nouveaux (le sentiment de la nature), cette intensification de passions éternelles (la passion de l'amour), ces puissants bouillonnements politiques et sociaux (démocratie, socialisme) troublent profondément l'équilibre et la santé de l'âme française, et d'autant plus profondément que la *qualité* de cette vie est plus mêlée et plus inégale, car la santé

d'un organisme n'est pas moins faite de l'intégrité de ses organes que de leur proportion et de leur harmonie. Suivant le rythme un peu uniforme de sa dialectique, M. Ernest Seillière nous montre ces divers courants de vie radicalement irrationnels à leur origine, mais se rationalisant peu à peu au contact de l'expérience sociale. Nous estimons quant à nous que ce vaste mouvement des sensibilités et des intelligences appelle des jugements plus variés et plus nuancés. Dans certains cas et dans certains domaines la raison est en progrès (capacité politique de la bourgeoisie, capacité économique du prolétariat), dans d'autres elle est en régression (floraison des fanatismes nationalistes, et aussi bien des chimères pacifistes et humanitaires). Certaines idées représentent à une certaine époque un progrès, à l'époque suivante un obstacle : il y a temps pour la liberté, lorsqu'il s'agit de jeter bas une organisation désuète et vermoulue et de donner carrière à des forces impatientes, et il y a temps pour l'organisation, lorsque la liberté a rempli son office et que les forces délivrées commencent à retomber sur elles-mêmes ou à s'entredévorer. Mais d'ailleurs, logiquement aussi bien que chronologiquement, l'organisation de demain prendra la suite de la liberté d'aujourd'hui, comme la liberté d'aujourd'hui a pris la suite de l'organisation d'hier, et c'est la méconnaissance de cette vérité qui fait communément la faiblesse et l'erreur du traditionalisme. Certaines suggestions du mysticisme ou de l'affectivité sont susceptibles de se rationaliser (mysticisme esthétique) et certaines autres

ne le sont point (mysticisme passionnel). Dans ce deuxième cas il est vain de chercher une adaptation impossible, il faut faire résolument machine en arrière, *réagir* radicalement. M. Seillière au reste en tomberait d'accord avec nous, n'était son parti pris de coudre une morale optimiste à une psychologie pessimiste et de cumuler les personnages opposés du médecin Tant-Pis et du médecin Tant-Mieux, du clinicien sévère et du praticien réconfortant. Et nous lui proposerions, pour intégrer cette diversité dans son système, un autre schème que celui, décidément trop étroit et trop rigide, du mysticisme rationalisé, progressif et unilinéaire. Il en est des peuples, lui dirions-nous, comme des individus ; lorsqu'ils sont bien doués, destinés à survivre et à prospérer, ils peuvent faire de multiples écoles, commettre mille erreurs et mille folies. Ils ont toujours au fond d'eux-mêmes comme un lest, comme un centre de gravité invisible, qui les préserve de l'erreur mortelle et de la folie suicide. Il ne faut pas se figurer la vie d'un de ces peuples comme un mouvement toujours dans le même sens, coupé seulement d'arrêts et de retours partiels qui ne pourraient que retarder la culbute finale, mais comme une sorte d'oscillation pendulaire autour d'un axe idéal. C'est ainsi qu'au cours de notre histoire on a vu fréquemment l'ordre sortir de l'anarchie et la construction de la destruction, non point par adaptation progressive, mais par un phénomène analogue au renversement de la vapeur dans une locomotive, par une volte-face brusque et concertée de la raison et de l'instinct vital. Plus

d'un signe donne à penser que nous approchons d'un de ces moments climatériques ; plus d'un signe aussi, il est vrai, manifeste que les puissances de destruction et de désordre poursuivent et même intensifient leur action ouverte ou souterraine. Et c'est ce trouble et cette contradiction qui font le pathétique poignant de l'heure présente.

Quoi qu'il en soit, si l'intelligence hésite, la volonté, elle, ne saurait hésiter ; elle se mettra de toute son énergie et de toutes ses ressources au service de la raison. Pour tout homme qui tient une plume et qui a le sens de ses responsabilités le devoir est simple ; il consiste à voir clair et à faire voir clair, à combattre infatigablement l'erreur, le mensonge et la chimère qui grèvent d'une si lourde hypothèque les destinées de la France et du monde, à aider l'intelligence française à se libérer des préjugés ennemis de la patrie, sans tomber pour autant dans une ridicule et dangereuse infatuation, bref à travailler à la réforme de l'esprit public, condition nécessaire de cette autre réforme, la première et la plus indispensable de toutes : la réforme de l'éducation nationale. Tel est le sens, telle est l'inspiration de l'effort que nous avons tenté dans cet ouvrage ; nous aurions rempli notre ambition si, après avoir éveillé la réflexion et conquis la sympathie des esprits de bonne foi et de bonne volonté, il paraissait digne de jouer, auprès des maîtres de notre jeunesse, le rôle de *Prolégomènes à toute éducation nationale future.*

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

INTRODUCTION V

PREMIÈRE PARTIE

LES PRINCIPES

Impérialisme, Mysticisme, Raison. — Christianisme et Stoïcisme. — Virilité et Féminité 1

DEUXIÈME PARTIE

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

PÈRE DU MONDE MODERNE 25

TROISIÈME PARTIE

GENÈSE DU ROUSSEAUISME

I. — Catholicisme, protestantisme ou première Réforme, Rousseauisme ou deuxième Réforme. 43
II. — Le Quiétisme, précurseur du Rousseauisme. 57
III. — Suggestions chrétiennes de sociologie mystique. 63
IV. — La part du classicisme. 69

Pages.

V. — Du platonisme au mysticisme passionnel, par le lyrisme courtois, le roman de chevalerie, la pastorale 73

JEAN-JACQUES ROUSSEAU ET SON TEMPS.. 90

QUATRIÈME PARTIE

LES DÉVELOPPEMENTS DU ROUSSEAUISME

ROUSSEAUISME ET RÉVOLUTION 103

LES GRANDS COURANTS DU MYSTICISME MODERNE

I. — Le mysticisme démocratique 115
— *Edgar Quinet.*

II. — Le mysticisme social. 129
— *Fourier, Proudhon, Karl Marx.*

III. — Le mysticisme passionnel 162
— *Saint-Preux, René, Manfred, Madame Bovary.*

IV. — Le mysticisme esthétique. 200
— *Stendhal, Vigny, Flaubert, Barbey d'Aurevilly.*

V. — Le mysticisme racial. 229
— *Aryanisme blanc et aryanisme noir. — De l'Aryanisme au germanisme.*

CINQUIÈME PARTIE

LA FRANCE D'AUJOURD'HUI

SUGGESTIONS ET ANTICIPATIONS 241

Imprimerie Générale de Châtillon-sur-Seine. — Euvrard-Pichat.

The R.W.B. Jackson
Library
OISE

944.001
G481N
Gillouin
Une nouvelle philosophie de
l'histoire moderne et fran-
caise

944.001
G481N
Gillouin
Une nouvelle philosophie de
l'histoire moderne et française

944.001 G481N c.1
Gillouin # Une nouvelle
philosophie de l'histoire
OISE
3 0005 02023424 4

Dernières Publications de la Librairie BERNARD GRASSET

61 rue des Saints-Pères, PARIS

Le prix de ces volumes comprend la majoration

ANDRÉ MAUROIS

Les Silences du Colonel Bramble, roman..... 5.75
Ni Ange, ni Bête, roman..... 5.75
Les Bourgeois de Witzheim.... 2.50

JEAN GIRAUDOUX

Simon le pathétique, roman ... 6.75

EMILE CLERMONT

Laure, roman 5.75
Histoire d'Isabelle..... 5.75

PAUL REBOUX et CHARLES MULLER

A la Manière de...
Les 3 séries en 2 volumes, chaque volume..... 5.75

ALPHONSE DE CHATEAUBRIANT

Monsieur des Lourdines, rom. 5.75

RODIN

L'Art, entretiens réunis par P. Gsell, édition non illustrée.. 5.75

EDGAR MILHAUD

La Marche au Socialisme..... 5.75
Les Fermiers généraux du Rail. 10. »

Dr SERGE VORONOFF

Vivre ..... 10. »

FRANÇOIS DE BONDY

Constance dans les Cieux..... 5.75

JACQUES DE LACRETELLE

La vie inquiète de Jean Hermelin 5.75

EMILE BAUMANN :

L'Immolé, en 2 volumes, chaque volume..... 5. »

GABRIEL BOISSY

Pensées choisies des Rois de France..... 7.50

JEAN NESMY

L'Arc-en ciel 6.75

LILY JEAN JAVAL

La Quenouille du Bonheur .. 6.75

JEAN ROSTAND

La Loi des Riches ..... 5. »

JEAN RENAUD

Du Sang sur la Ville 6.75

GASTON VIDIE

Amoureux de la Mort..... 5. »

MARTIAL PIÉCHAUD

Le Retour dans la nuit..... 5.75
La Dernière Auberge..... 6.75

ARNOLD BENNETT

Amour profane, Amour sacré 6.75

CARLOS REYLES

Dialogues olympiques..... 6.75

GEORGES GALLIAN

Les mains d'argile..... 6.75

FRANÇOIS-GUILLAUME DE MAIGRET

Le Club du bonheur, roman. 6.75

PAN

Rupture, roman..... 6 75

LÉON ROUILLON

Pour la Turquie..... 4.

70357 P — Paris. — Imprimerie E. Desfossés, 13, quai Voltaire.